بسم الله الرحمن الرحیم

PENERBIT MIZAN: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan informasi mutakhir dan puncak-puncak pemikiran dari pelbagai aliran pemikiran Islam.

MENYEGARKAN "ISLAM"

KAJIAN KOMPREHENSIF PERTAMA ATAS HIDUP DAN KARYA MUHAMMAD BÂQIR AL-SHADR

CHIBLI MALLAT

MENYEGARKAN "ISLAM"
KAJIAN KOMPREHENSIF PERTAMA ATAS HIDUP DAN KARYA MUHAMMAD BÂQIR AL-SHADR

Diterjemahkan dari
The Renewal of Islamic Law
karya Chibli Mallat

Penerjemah: Santi Indra Astuti
Penyunting: Rofik Suhud

Cetakan I, Dzulhijjah 1421/Maret 2001

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
Anggota IKAPI
Jln. Yodkali No. 16, Bandung 40124
Telp. (022) 7200931—Faks. (022) 7207038
e-mail: info@mizan.com
http://www.mizan.com

Desain sampul: G. Ballon

ISBN 979-433-266-6

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Batik Kumeli No. 12 Bandung 40123
Telp. (022) 2517755 *(hunting)*—Faks. (022) 2500773
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id

Ucapan Terima Kasih

Buku ini berutang budi, terutama, kepada orangtua saya, yang kemurah-hatian dan dorongan semangatnya telah memungkinkan saya untuk menyelesaikannya. Saya ingin mempersembahkan karya ini kepada mereka.

Beberapa orang juga telah membantu saya dengan berbagai cara. Saya mengucapkan terima kasih secara khusus kepada Profesor John Wansbrough dan Tony Allan, atas dukungan mereka yang penuh simpati tak putus-putus. Terima kasih yang istimewa ditujukan kepada Albert Hourani dan Dr. Roger Owen, yang nasihat-nasihatnya yang penuh persahabatan telah mengantarkan buku ini hingga ke percetakan. Beberapa orang telah membaca naskahnya dan memberikan saran-saran yang hangat untuk memperbaikinya: Profesor Roy Mottahedeh, Dr. Robin Ostle, Dr. Norman Calder, Profesor William Twining. Mr. Chris Rundle, dan kolega-kolega saya di jurusan, Ian Edge, serta pembaca anonim di Penerbit Universitas Cambridge. Di Penerbit ini, profesionalisme Dr. Gill Thomas membantu kegigihan upaya saya. Yayasan Hariri menawarkan bantuan finansial yang membantu penyelesaian karya ini, dan saya harus menyebutkan keramahan dan dukungan Mona Kni'o di cabang London yayasan itu. Jane Connors, Liz Hodgkin, dan Jad Swidan membaca sebagian naskah dan menyumbang saran-saran yang berharga, demikian pula kolega saya Ja'far Delshad dan Jawdat Al-Qazwini menawarkan pandangan orang-dalam dan persahabatan mereka semenjak awal penelitian saya. Istri saya membantu membentuk karya ini dan menyediakan dukungan yang tak berpamrih. Untuk semuanya, saya ingin mengucapkan terima kasih yang mendalam. Semua kesalahan dan ketidaksempurnaan yang ada di dalam buku ini, tentu merupakan tanggung jawab saya pribadi.[]

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	’̲
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h̲	س	s	ع	‘̲	م	m		

â = a panjang
î = i panjang
û = u panjang

Isi Buku

Singkatan-Singkatan

BSOAS	*Bulletin of the Schooll of Oriental and African Studies*
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies*
SI	*Studia Islamica*

Pengantar Penerbit

"Proses pembaruan hukum Islam kehilangan seorang Muhammad Bâqir Al-Shadr selaku pemikir yang paling brilian. Dengan eksekusinya pada 8 April 1980, sebuah lembaran kehidupan intelektual Irak kini berganti," simpul Chibli Mallat. Muhammad Bâqir Al-Shadr (1935-1980) adalah pemimpin politik dan pemikir Islam Irak yang inovatif dan berpengaruh.

Menurut Albert Hourani—penulis buku *A History of the Arab People* yang banyak mendapat pujian—Bâqir Al-Shadr adalah tokoh penting tidak hanya di Irak, tetapi juga dalam kehidupan Dunia Syi'ah, dan bahkan di Dunia Muslim secara keseluruhan.

Sementara itu, Seyyed Hossein Nasr—penyaji paling fasih "the big picture" dunia filsafat Islam Syi'ah dan penulis prolifik—mengatakan, dalam mengantarkan karya-besar Al-Shadr, *Falsafâtunâ* (Mizan, cetakan ketujuh, November 1999):

"Tulisan-tulisan Allamah Muhammad Bâqir Al-Shadr mengandung makna teologis dan filosofis sebab beliau adalah intelektual penting dalam kehidupan Islam kontemporer—satu figur yang karya-karyanya melampaui sekadar polemik dan retorika .... Penting dicatat bahwa—tak seperti banyak pembaru Islam dewasa ini—Allamah Muhammad Bâqir Al-Shadr menekankan pentingnya logika, perlunya kausalitas dan peran pemikiran filosofis dan teologis yang tangguh sedemikian sehingga mampu memerangi kekuatan-kekuatan sekularisme dan agnotisme. Buku ini (*Falsafâtunâ*) didasarkan pada pemaparan intelektual yang kuat, bukan pada sekadar makna eksternal wahyu yang ditopang pelecehan terhadap logika dan pemahaman intelektual."

Muhammad Bâqir Al-Sayyid Haidar ibn Isma'il Al-Shadr lahir di Kazimain, Bagdad, Irak, dari keluarga religius termasyhur yang telah melahirkan sejumlah tokoh kenamaan. Beliau menunjukkan tanda-tanda kejeniusan sejak usia kanak-kanak. Ketika berusia sepuluh tahun, beliau berceramah tentang sejarah Islam, dan juga tentang beberapa aspek lain budaya Islam. Beliau

mampu menangkap isu-isu teologis yang sulit dan bahkan tanpa bantuan seorang guru pun.

Pada usia sebelas tahun, beliau mengambil studi logika, dan menulis sebuah buku yang mengkritik para filosof. Pada usia tiga belas tahun, kakaknya mengajarkan kepada beliau *ushûl 'ilm al-fiqh* (asas-asas ilmu tentang prinsip-prinsip hukum Islam yang terdiri atas Al-Quran, hadis, *ijmâ'*, dan *qiyâs*).

Pada usia enam belas tahun, beliau pergi ke Najaf untuk menuntut pendidikan yang lebih baik dalam berbagai ilmu Islami. Sekitar empat tahun kemudian, beliau menulis sebuah ensiklopedi tentang *ushûl*, berjudul *Ghâyah Al-Fikr fî Al-Ushûl* (Pemikiran Puncak dalam *Ushûl*).

Ketika berusia dua puluh lima tahun, beliau mengajar *ba<u>h</u>ts khârij* (tahap akhir *ushûl*). Pada saat itu, beliau lebih muda daripada banyak muridnya. Di samping itu, beliau juga mengajar fiqih. Layak disebutkan pula bahwa pada usia tiga puluh tahun beliau sudah menjadi seorang *mujtahid*.

Allamah Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr telah memberikan banyak sumbangan pada surat-surat kabar dan jurnal-jurnal. Beliau menulis sejumlah buku terutama berkaitan dengan ekonomi, sosiologi, teologi, dan filsafat. Di antara karya-karya beliau, yang paling terkenal adalah *Al-Fatâwâ Al-Wâdhi<u>h</u>ah* (Fatwa-Fatwa yang Jelas), *Manhaj Al-Shâli<u>h</u>în* (Jalan Orang-Orang Saleh—buku ini mencerminkan suatu pandangan modern tentang *masâ'il*), *Iqtishâdunâ* (Ekonomi Kita—buku ini terdiri atas dua jilid dan merupakan diskusi terperinci tentang ekonomi Islam serta juga merupakan serangan atas baik kapitalisme maupun komunisme), *Manâbi' Al-Qudrah fî Daulah Al-Islâm* (Sumber-Sumber Kekuasaan dalam Negara Islam—penulis menyatakan, dalam buku ini, bahwa suatu negara Islam harus didirikan menurut *Syarî'ah* sebab hal ini adalah satu-satunya jalan untuk menjamin hukum Allah di bumi), *Falsafâtunâ* (Filsafat Kita), dan *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî fî Al-Islâm* (Bank Tanpa Riba dalam Islam).

Penerbit Mizan layak bersyukur dengan keberhasilan menerbitkan karya Chibli Mallat yang kini ada di hadapan pembaca. Amat langka buku yang membahas pemikiran dan peran seorang tokoh dalam memperluas wawasan dan memperkaya perspektif baru sebagaimana yang disandang oleh buku ini.

Bandung, Awal Februari
Penerbit Mizan

Pengantar Umum: Hukum dalam Kebangkitan Islam dan Peran Muhammad Bâqir Al-Shadr

Hukum sebagai *Lingua Franca*

Dalam tahun-tahun belakangan ini, telah muncul suatu minat baru terhadap Islam sebagai sebuah fenomena sosial yang aktif di seluruh dunia. Keadaan ini menghasilkan berbagai karya menyangkut pelbagai tema kebangkitan kembali, kehidupan kembali, kejayaan kembali Islam politis, sekaligus juga menyuarakan Islam revolusioner, Islam radikal, Islam militan, fundamentalisme Islam, atau lebih sederhana lagi: Islamisme.[1]

Isu Islam sebagai suatu fenomena sosial telah didekati oleh berbagai negara dan disiplin ilmu: sejarah, sosiologi, antropologi, politik.[2] Pertanyaan-pertanyaan dilontarkan oleh pihak Barat yang khawatir dan penuh tipu daya, namun hal yang sama juga dipertanyakan di Timur. Jawaban-jawaban tersebut memiliki relevansi politik yang cepat di negara-negara Timur. Sewajarnya, perhatian-perhatian yang ditunjukkan tiap kelompok berbeda-beda mengingat keragaman kepentingan kelompok-kelompok itu. Perhatian paling umum dan mendasar, bagaimanapun, adalah demi stabilitas, atau sebaliknya, kegagalan atau revolusi yang sukses. Tergantung pada posisi sebuah kelompok dalam sebuah negara tertentu, ketakutan, kepedulian, atau perubahan harapan.

Riset ini mencoba menembus pemikiran kebangkitan Islam di belakang lapisan pertama antusiasme atau keputusasaan, untuk menentukan bagaimana pandangan baru yang telah dibuktikan telah dibentuk, sekaligus untuk menguji apakah terdapat beberapa ide baru dalam sistem alternatif secara keseluruhan. Dalam perspektif sejarah gagasan-gagasan *(history of ideas)* yang lebih panjang, gagasan-gagasan bisa jadi "baru" hanya dalam perbandingan dengan pandangan-pandangan sebelumnya. Karena itu diperlukan sebuah usaha yang komparatif sekaligus prospektif. Ini bermakna tidak hanya sekadar melontarkan pertanyaan-pertanyaan dari suatu tipe kronologi, apakah gagasan-gagasan saat ini terhitung baru bila dibandingkan dengan

apa yang dianjurkan para pembaru lima puluh atau seratus tahun silam, tetapi juga apakah klaim dari suatu mazhab pemikiran yang berbeda yang bersifat Islami secara spesifik dapat dipertahankan di hadapan juri yang lebih universal.

Suatu warna mencolok dalam pembaruan Islam adalah bentuk hukum yang ditekankan dalam bahasanya sendiri. Apakah disuarakan oleh masyarakat awam atau para cendekiawan religius, ketertarikan terhadap Islam secara langsung terarah pada hukum Islam: syariat. Perhatian para penganjur Islam telah mengambil suatu bentuk legalitas. Penekanan para ulama (bentuk jamak dari *'âlim*, atau *fuqâhâ'*, bentuk jamak dari *faqîh*, ahli hukum) terhadap hukum bisa jadi memang tidak mengejutkan karena mereka memang akan mempertahankan spesialisasi mereka. Hal ini terutama betul-betul terjadi ketika badan-badan ulama semacam itu diserang oleh perubahan-perubahan pesat yang dibawa abad ke-20. Namun, penopang-penopang revolusi Islam tidak semata-mata para cendekiawan hukum, dan alasan-alasan ketertarikan orang yang tidak mempelajari hukum klasik secara mendasar terhadap syariat berakar pada kedudukan istimewa syariat di dalam tradisi.[3]

Sesungguhnya, selaku suatu peradaban, Islam telah menawarkan wilayah-wilayah keduniawian ekstrem dalam seluruh langkah kehidupan, termasuk disiplin-disiplin sastra dan ilmiah. Kendati demikian, bagaimanapun kuatnya tradisi ilmiah tersebut, kemajuan-kemajuan itu secara objektif tertinggal di belakang kemajuan disiplin-disiplin ilmiah Barat. Hal ini tidak berlaku pada disiplin-disiplin kesastraan. Beberapa di antaranya terbukti bertentangan dengan sebuah kategorisasi dalam proses kemajuan. Tipikal sastra "kemanusiaan" adalah karya-karya seperti puisi Al-Mutanabbî, Abû Tammâm, Hâfizh, dan Firdausî yang tetap tidak tertandingi. Pada bidang-bidang ini, tidak terdapat "perkembangan".

Disiplin-disiplin lain mengambil bagian dalam dua tradisi. Secara komparatif, mereka sama-sama statis dan kecenderungan untuk mendukung "kemajuan" yang mengutamakan riset terdahulu dalam bidang mereka, seperti dalam ilmu murni, relatif tidak terpakai lagi. Ketepatan kemajuan dalam kasus mereka lebih tidak pasti. Demikian pula halnya dengan kasus *continent histoire*,[4] yakni Ibn Khaldûn (w. 808/1406) tampil sebagai seorang analis ilmiah untuk kebangkitan dan kejatuhan bangsa-bangsa. Biar bagaimanapun, orang akan segan untuk menggambarkan *Muqaddimah* sebagai sebuah teks "ilmiah". *Muqaddimah* sendiri tergolong pada sebuah tipe historiografi yang dimulai dengan Ibn Khaldûn dan berkembang sepanjang sejarah-sejarah abad

ke-19 dan ke-20 dengan pekerjaan-pekerjaan besar yang menekankan struktur-struktur ekonomi, mode-mode produksi dan pertukaran, dan gelombang-gelombang panjang.[5] Namun demikian, bahasa *Muqaddimah* lebih menawarkan suatu rangkaian pandangan brilian daripada suatu model sistematik dari konsep-konsep yang saling berhubungan yang membedakan hukum-hukum ilmiah.

Keterangan-keterangan ini bisa jadi terlalu umum bagi suatu klasifikasi yang teliti menyangkut disiplin-disiplin mayor dalam tradisi Islam, namun penjelasan tersebut cukup memadai bagi tujuan-tujuan terbatas dalam esai tentang garapan-garapan "yang terbuang/dikesampingkan/diabaikan" dari sejarahwan seperti Al-Thabarî (w. 923), Ibn Al-Atsîr (w. 1234), dan Ibn Khaldûn, sejauh ini mereka telah menahan akibat perpecahan (*coupures*) dan terobosan-terobosan yang mengarakterisasi sains.[6]

Lebih spesifik lagi, dalam studi menyangkut pemikiran Islam revolusioner, ketidakrelevanan relatif[7] dari tradisi historiografik terutama bersumber dari kekurangan referensi secara umum dalam tradisi tersebut di dalam pergerakan-pergerakan Islam.

Harus segera ditambahkan bahwa pertanyaan yang penting bagi kebangkitan Islam dewasa ini bukanlah merupakan suatu sifat diakronis. Validitas dari riset historis dan kriteria menyangkut keilmiahannya berada di urutan kedua sesudah dimensi sinkronik murni dipancangkan. Sinkroni di sini bermakna hubungan terhadap keserentakan (*contemporaneity*). Pada kasus Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* tampak tidak relevan karena gagal menjawab kebutuhan dasar suatu pergerakan kontemporer dalam pencarian legitimasi Islam: bagaimana susunan pemerintahan Islam modern dibentuk? *Muqaddimah*, dari Al-Maqrîzî (w. 1442) atau sejarah-sejarah Al-Thabarî, atau karya-karya besar dari para ahli geografi tidak dapat memberi jawaban yang siap digunakan. Para sejarahwan dan ahli geografi Muslim hanya dapat memberi ramalan atau dugaan-dugaan. Materi yang mereka tawarkan masih terlalu kasar. Materi tersebut harus digarap kembali secara fundamental agar tampak relevan bagi pertanyaan-pertanyaan yang muncul di akhir abad ke-20.

Kontrasnya, satu bidang yang kekayaan tradisi Muslim tampil tidak pernah dapat ditenggelamkan, dan, pada waktu yang sama, relevan terhadap bentuk pemerintahan Islam kontemporer adalah hukum.

Ibn Manzhûr (w. 711 H/1311 M), leksikografer Arab paling terkemuka, menjelaskan dalam kamusnya, *Lisân Al-'Arab*, di bawah akar *syar'* bahwa

"syariat adalah tempat seseorang turun ke air ... dan syariat diterima orang-orang Arab sebagai hukum air (*Syur'ah al-mâ'*), yaitu sumber air minum yang diatur oleh orang-orang yang meminumnya, dan memperbolehkan orang lain turut meminumnya."[8] Kamus klasik berikutnya bahkan lebih spesifik lagi: "*Al-Syarî'ah*," tulis Zubaydî,

> adalah sumber (*munhadar*) air yang juga disebut dengan yang telah didekritkan Tuhan (*syara'*: undang-undang, dekrit) bagi orang-orang dalam pengertian berpuasa, shalat, berhaji, menikah, dan sebagainya ... Beberapa menyebutnya syariat sebagai perbandingan dengan syariat air, yakni seseorang yang mengatur perundang-undangan, dalam kebenaran dan seluruh kemungkinan, menghilangkan [dahaganya] dan menyucikan dirinya, dan saya maksud dengan menghilangkan kehausan atas apa yang telah dikatakan banyak orang bijak: saya biasa minum namun tetap kehausan, tetapi ketika saya mengenal Tuhan, saya mengobati kehausan saya tanpa minum.[9]

Hubungan antara syariat sebagai suatu istilah generik bagi hukum Islam dan syariat sebagai suatu jalan sebagaimana hukum air, bukan suatu kebetulan, dan pemusatan air dalam Islam sangat nyata, baik dalam ekonomi maupun pengertian ritualistik. Hal yang lebih penting, bagaimanapun, adalah bahwa para fuqaha—eksponen-eksponen dan pengurai-pengurai syariat—tidak gagal dalam membangun—sebagai jawaban atas pemusatan ini—suatu sistem aturan keduniawian tingkat tinggi, yang melingkupi keseluruhan bidang yang dipersepsikan dunia masa kini sebagai "hukum".

Dari suatu hukum yang religius murni, syariat dengan demikian berkembang menjadi hukum umum bagi dunia Muslim. Syariat memperluas kerajaannya untuk melintasi hal yang oleh hukum modern diidentifikasi sebagai undang-undang, adat-istiadat, akta-akta legal, vonis-vonis pengadilan, putusan-putusan arbitrasi, *responsa literature* yang dikenal sebagai *fatwa-fatwa*, dan lain-lain. Dengan pembedaan sekular yang diperkenalkan Pencerahan Eropa, syariat kehilangan dasarnya di Timur Tengah sebagai suatu hukum umum yang tidak secara jelas mengidentifikasi pemisahan antara hal-hal religius dan nonreligius, suatu pemisahan tegas antara dua wilayah tersebut tetap merupakan suatu hal yang musykil. Namun, manusia-manusia religius dalam pusat pembaruan Islam lebih bersifat sebagai seorang ahli hukum ketimbang teolog, suatu fakta menyangkut pentingnya pembangunan di akhir abad ke-20 dunia Muslim.

Dalam proses pembaruan syariat oleh para ahli hukum, perkembangan-perkembangan yang matang terjadi baik dalam istilah bentuk maupun substansi. Dalam hal substansi, seperti dalam nasihat Salvador Dali kepada para pelukis muda agar giat melakukan sesuatu yang "baru", sesuatu yang baru akan dikukuhkan dengan sendirinya. Seorang penulis abad ke-20 tidak akan gagal untuk menjadi sesuatu yang "baru". Dalam hal bentuk, kaki-kaki jaring pemerintahan modern merambah wilayah yang sebelumnya dilindungi bagi fuqaha individual. Proses kodifikasi, yang dimulai secara terputus-putus dalam *qanunnamehs* di masa Kerajaan 'Utsmâniyah awal, telah dikukuhkan, dan debat seputar tempat serta peranan syariat meluas ke seluruh lapisan literatur hukum dalam periode kontemporer: pembuat undang-undang, hakim-hakim, dan para cendekiawan. Pengaruh hukum Islam "klasik", bagaimanapun, sangat beragam.

Dalam beberapa wilayah, konsistensi dan relevansi hukum Islam klasik sangat menonjol. Misalnya saja, kasus hukum suksesi, jika modifikasi-modifikasi kecil dikecualikan, hukum yang diterapkan saat ini menyimpan *blueprint* yang sama dengan hasil susunan para fuqaha sebelumnya di abad kesatu dan kedua.[10]

Wilayah hukum lainnya saat ini hampir seluruhnya telah diabaikan. Contoh paling signifikan dapat dilihat pada hukum perdagangan dalam hubungan terhadap para budak. Fuqaha dari masa-masa klasik telah menulis panjang lebar menyangkut hak-hak para budak sebagai lawan dari hak-hak orang bebas, dan posisi istimewa para budak dalam hukum menembus sejumlah bidang, termasuk ketidakadilan/kerugian, kejahatan, barang-barang rampasan dalam hukum internasional, serta properti.[11]

Kurang dramatik dibandingkan hukum perbudakan, namun serupa dalam banyak hal, tidak lain adalah keseluruhan wilayah yang berhubungan dengan ibadah (*'ibâdah*), disposisi legal dalam teks-teks klasik yang mengatur tindakan-tindakan pemujaan. Dalam sebuah pengertian, aturan-aturan ini tetap tidak tersentuh oleh perubahan historis, dan tata cara beribadah seperti shalat secara fundamental tidak bisa dipengaruhi oleh zaman baru. Di bawah hal yang kini dipertimbangkan sebagai hukum, wilayah-wilayah ini tergolong tidak relevan. Ibadah telah berhenti pada satu titik, menjadi lingkungan hukum yang tertutup. Begitu pula menyangkut haji, hanya terdapat sedikit atau malah tidak ada sama sekali perdebatan menyangkut peraturan haji, dan kendati kepentingannya tetap bernilai besar, seperti yang diindikasikan dalam polemik di antara mazhab Wahhâbi Saudi dan Syi'ah Iran pada tahun-

tahun belakangan ini,[12] masalah sesungguhnya terletak pada masalah politik. Hukum klasik tidak dapat diterapkan pada wilayah pelaksanaan haji yang kontroversial.

Wilayah lain dalam spektrum hukum, masih, muncul hanya dalam relevansi marjinal. Seperti dalam kasus, pada dunia negara-bangsa saat ini, dari keseluruhan bidang hukum internasional, dikotomi antara *dâr al-ḫarb* (wilayah perang) dan *dâr Al-Islâm* (wilayah damai) dalam jantung teori klasik telah menjadi sepenuhnya marjinal.[13] Demikian pula, hukum klasik kriminal muncul, namun dengan beberapa perkecualian, tidak diikuti oleh mayoritas negara Muslim di dunia.[14]

Kebangkitan Islam menghidupkan berbagai bidang hukum. Kendati pembedaan yang tegas sukar dibuat dalam sebuah padatan literatur yang mengklaim bersifat universal, kepentingan atas sejumlah kecil wilayah legal telah tampil ke muka pada tahun-tahun pembaruan. Wilayah-wilayah lain telah ditinggalkan begitu saja. Mengikuti taksonomi yang telah dijelaskan sebelumnya, hukum internasional, hukum kriminal, ibadah, ketidakadilan, dan hukum sipil secara umum, seluruhnya tetap tertinggal di luar wahana yang diminati (wahana kepentingan) Renaisans (kebangkitan) Islam. Begitu-pun dengan bagian-bagian relevan syariat klasik yang berlaku saat ini, seperti masalah suksesi dan keluarga, secara keseluruhan hanya sedikit berubah sejak akhir dekade 1950-an, ketika perubahan penting mengambil tempat hampir di seluruh negara Muslim.[15] Kontrasnya, dua wilayah umum, telah dibuka bagi penyelidikan kritis secara hati-hati. Wilayah tersebut adalah bagian konstitusional dari hukum publik, dan bidang luas yang dibuka oleh ekonomi modern: hukum perburuhan, hukum tanah dalam dimensi ekonomi yang spesifik, produksi industri dan hubungannya, serta perbankan.

Kebangkitan kembali Islam telah mengambil tempat secara esensial dalam wilayah-wilayah tersebut. Tentu saja, seperti dalam keseluruhan pekerjaan sistematik, terdapat banyak perambahan ke dalam bidang-bidang lain di luar hukum, termasuk seni dan ilmu pengetahuan Islam. Dalam wilayah hukum yang ketat, tulisan-tulisan menyangkut hukum sipil, atas kerugian/ketidak-adilan[16] dan kontrak-kontrak,[17] telah dipublikasikan, sedangkan hukum kriminal dan internasional telah didiskusikan. Wilayah-wilayah ini bagai-manapun tidak mengangkat teka-teki menyangkut Renaisans Islam, karena dunia telah menyaksikan bahwa di Timur Tengah adegan-adegan intelek-tual lebih banyak berhubungan dengan isu-isu ekonomi dan konstitusional, dibandingkan dengan wilayah-wilayah netral dari disiplin hukum sipil,

kriminal atau hukum internasional. Pergolakan saat ini telah mempengaruhi hukum konstitusional dan ekonomi secara mendalam, dan di sinilah produksi hukum intelektual berada pada titik terbaik dan paling kreatif. Renaisans dalam hukum Islam telah didorong ke arah dua bidang tersebut, menentang wilayah lain yang tidak tersentuh oleh upaya-upaya menghidupkan kembali.

Kendati sangat sulit menerangkan fenomena selektif ini, sebuah faktor esensial yang datang ke dalam benak berhubungan dengan kondisi kebangkitan kembali. Pada jantung permasalahan tersebut, dan pada jantung ketertarikan pada pembaruan pemikiran Islam di seluruh dunia, kesuksesan dan ketahanan Revolusi Iran tidak bisa diragukan lagi. Tanpa Iran, Islam tidak akan menjadi pusat perhatian seperti sekarang, sedangkan literatur yang menyertainya tidak akan datang sedemikian mendesak menjadi suatu keberadaan. Renaisans, dengan tekanannya pada perubahan dan perombakan, telah datang karena munculnya sebuah pemerintahan, Republik Islam Iran, tempat tradisi yang diterima belum dapat mengembangkan perangkat-perangkat konseptual yang memadai.[18]

Pendirian Negara Iran secara langsung telah mempengaruhi elemen-elemen legal tersebut yang merupakan pusat dari kepedulian para revolusioner Iran yang kini berkuasa. Minat mereka, karena keunikan sifat revolusi tersebut, secara khusus mendukung pembentukan agen-agen pemerintahan Islam, dengan kata lain adalah Konstitusi. Karena mereka mengklaim negara mereka sangat eksklusif dan istimewa, tugas pertama yang dihadapkan pada para revolusioner Iran adalah keunikan Negara "Islam". Tugas fundamental lain adalah perwujudan dari suatu diskursus perubahan dalam ekonomi negara. Bahasa Revolusi Iran telah didasarkan suatu gagasan keadilan yang perlu diwujudkan, dan perangkat untuk mewujudkan hal itu tidak lain adalah hukum.

Dengan demikian, inilah dua prioritas dalam Revolusi Islam: cara "Islami" dalam hal pembentukan institusi-institusi negara, dan cara "Islami" dalam menangani produksi dan distribusi kekayaan.[19] Sejak awal rezim yang baru, sebuah minat menyeluruh terletak dalam hukum ekonomi dan konstitusional. Namun, bidang tersebut tidak datang begitu saja sebagai suatu *deus ex machina*. Revolusi Iran, sebagaimana seluruh revolusi lain di dunia dalam pencarian terhadap autentisitas mereka, harus memperhatikan kembali tradisi yang mendahuluinya.

Penelitian yang baik terhadap akar-akar intelektual Revolusi Iran telah berhasil dicapai, dan telah membuka dua untaian penting dari pelopor-pelopor revolusioner. Untaian-untaian ini bisa digambarkan di bawah dua judul: tradisi-tradisi *sufi* dan *faqîh*. Di satu sisi, tradisi sufi bersifat apolitis dan menekankan dimensi mistik-filosofis dalam Islam. Di sisi lain, tradisi *faqîh* sangat memedulikan hubungan antara pemerintah dan orang yang diperintah, dan berakar pada kekayaan hukum dalam kebudayaan Islam.

Tradisi sufi, yang memperkaya karya-karya besar semacam karya Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usain Thabâthabâ'î (w.1983) dan Henry Corbin (w. 1978), muncul paling baik dilatarbelakangi pengaruh eksistensialisme 'Alî Syarî'atî (w. 1977). Warisan Syarî'atî agaknya merupakan karya yang paling menarik dalam pengertian kemanusiaan, dan telah menjadi pusat perhatian banyak cendekiawan di Barat pada tahun-tahun pertama setelah revolusi berlangsung.[20] Sejalan relevansinya terhadap pemerintah Iran-yang-baru terbukti meningkat secara minimal, dan bagaimana pentingnya suatu tempat berkumpul yang diwakilinya dipandang oleh lawan-lawan Syah yang tak puas sebelum revolusi,* tradisi *faqîh* tetap mendesaknya. Hukum merupakan perangkat yang jauh lebih baik untuk memahami institusionalisasi sistem baru.

Tradisi *faqîh* pada akar Renaisans Islam dengan demikian lebih menarik *(appealing)* dilihat dari sudut pandang realitas hal-hal yang bisa diucapkan. Selaku suatu bidang tempat tradisi telah berusia berabad-abad, ilmu hukum menawarkan suatu wilayah investigasi yang penting bagi dunia kontemporer.

Kendati demikian, seluruh cabang hukum modern tidak semuanya berkembang bersamaan. Tidak ada contoh yang lebih baik daripada perkembangan yang tidak setara dibandingkan dengan kekayaan bidang hukum konstitusional dan wilayah perawan yang ditetapkan oleh hukum ekonomi dan finansial.

Teori pemerintahan dalam Islam berada pada peringkat tinggi—dalam arti sangat dipedulikan oleh para sarjana dan ulama. Selain itu, karya-karya yang solid telah dihasilkan dalam wilayah pemikiran Islam modern ini.[21]

Teori konstitusional dari perspektif Islam terhitung penting bagi zaman modern, terutama dalam kasus Iran, saat kekacauan antara tahun 1905 dan 1911 jauh lebih terikat dengan nasib para *masyrûtah*. *Masyrûtah*, saat menjadi "Dekan Konstitusi Timur Tengah",[22] telah menjadi subjek banyak sarjana.[23]

* Walaupun dihargai sebagai salah seorang pahlawan revolusi, sebagian "mullah" yang berasal dari bawah (pesantren), sulit menerima gagasan-gagasan reformis yang berasal dari kalangan universitas ini.

Tentu saja, debat konstitusional hanya dibatasi menyangkut Iran, namun peristiwa Iran tersebut mempercepat penerimaan versi pemerintahan dan menghasilkan bentuk manajemen yang dalam satu cara menggantikan debat terhadap dunia Syi'ah lewat cara yang tidak diramalkan sebelumnya.[24]

Banyak karya tentang pemerintah dan ekonomi dipandang dari sudut legal telah diproduksi di Kairo, seperti halnya di Maghribi. Bagaimanapun, karya-karya ini tidak pernah sungguh-sungguh menjadi sesuatu yang penting karena tidak pernah memperoleh kesempatan menemukan beberapa penerapan praktis dari dalam kekuasaan suatu negara. Secara retrospektif, karya Khomeini, *Wilâyah Al-Faqîh* menjadi signifikan.[25] Relevansi dampaknya, juga kepentingan para cendekiawan terhadapnya, diaktualisasikan hanya ketika penulisnya tiba-tiba saja berhasil mengambil alih kekuasaan. Hingga tahun 1979, refleksi para pemimpin Iran terhadap pemerintahan Islam hanya terwakili oleh satu pamflet di antara pamflet lainnya.

Namun, segalanya tidaklah menjadi mudah. Dialektika suatu teks dan sebuah nukilan yang mengklaimnya sebagai suatu basis serta ramalan intelektual masa depan tidak mengizinkan adanya satu jawaban tunggal. Bait sajak Prancis tentang Revolusi tahun 1789 menyangkut "tumbang karena kesalahan Voltaire dan Rousseau" mengekspresikan satu sisi dari kesulitan dialektika tersebut.[26]

Lagu sajak itu mengklaim bahwa revolusi terjadi karena penyebaran pemikiran revolusioner oleh para filosof. Di sisi lain dialektika, akankah Kontrak Sosial berarti lebih dari sekadar utopia tanpa aktualisasi Robespierre mengenai Jean-Jacques Rousseau?

Materi-materi lain terbilang tetap sama, Revolusi Iran menawarkan dialektika serupa. Kuliah-kuliah Khomeini bisa jadi akan berlalu tanpa relatif diketahui, jika Khomeini tidak berkuasa di Teheran. Kendati demikian, revolusi Iran tidak akan mengambil bentuk konstitusional yang sama seperti sekarang ini, jika tidak ada cetak biru dari kuliah-kuliah Khomeini. Bisa pula dikatakan bahwa revolusi Iran tidak akan terjadi tanpa kuliah-kuliah Khomeini, tanpa adanya audiens yang memperhatikannya, juga atau tanpa beragam lingkaran yang mendiskusikan dan mengelaborasi teori serta taktiknya (Khomeini).

Untuk membawa lebih jauh lagi perbandingannya dengan para filosof (*philosophes*), dicurigai bahwa seorang Rousseau tidak pernah sampai pada ide-idenya sendiri. Siapa yang datang bersama Khomeini? Di sinilah relevansi pemikiran Syi'ah sebagai suatu keseluruhan secara logis diharuskan. Tindakan itu tidak terbatas pada satu individu tunggal. Di balik kepribadian

sesaat Khomeini, banyak tokoh protagonis mempersiapkan wilayah-wilayah intelektual, dan kasus Syarî'atî secara alami muncul dalam benak sebagai suatu contoh utama. Namun, Syarî'atî bukanlah seorang *faqîh*, dan fungsi teks-teks Syarî'atî terutama bersifat kultural.[27] Para pengikut Khomeini berasal dari latar belakang yang berbeda-beda, yang terhitung legal baik dari segi pembentukannya maupun pernyataannya. Dari sinilah relevansi Syi'ah. Khomeini adalah seorang *'âlim* Syi'ah, sosok mujtahid. Penyelidikan seputar lingkaran-lingkaran hukum tempat Khomeini dan kolega-koleganya dididik akan memberikan kunci-kunci menuju tatanan konstitusional dan ekonomi Iran.

Dalam Renaisans Islam sebagai suatu keseluruhan, adalah penting membawa perspektif Khomeini dengan cara meletakkannya pada perspektif lingkaran sosial-budaya yang lebih luas lagi sehingga ia menjadi bagian darinya. Lingkaran sosial-budaya ini berakar dalam kolese-kolese hukum dunia Syi'ah, yang paling menonjol di antaranya adalah Najaf di Irak Selatan. Di Najaf inilah pembaruan legal Islam mengambil tempat pada dekade '60-an dan '70-an. Di Najaf, Khomeini sendiri adalah salah satu siswa di antara banyak siswa lainnya.

Selama beberapa waktu, sebelum sosok Revolusi Iran ini tampil dari pengasingan di Paris musim gugur tahun 1978, Khomeini tidak lebih dari tokoh di garis batas. Bertentangan dengan aksesnya pada posisi *Ayat Allah*—Ayatullah (secara literer bermakna tanda Tuhan, posisi tertinggi dalam hierarki legal Syi'ah)—dia bukanlah seorang *faqîh* yang inovatif menurut standar perkuliahan Syi'ah. Khomeini hanya memiliki sedikit komentar atau bahkan tidak sama sekali, menyangkut ekonomi dan perbankan, bahkan tentang hukum konstitusional. Kontribusi utamanya pada kuliah-kuliah Najaf tahun 1970 dinilai terlalu berpolemik untuk menawarkan saluran air yang signifikan bagi bidangnya. Khomeini haruslah dipahami sebagai suatu bagian, meskipun penting, dari suatu gelombang yang lebih luas dan dalam. Gelombang, yang esensinya dikonstitusikan oleh "Syi'ah internasional" hasil bentukan para guru dan lulusan-lulusan kolese-kolese hukum Iran dan Irak.[28]

Di sinilah, di dalam dunia Syi'ah, berdiri pula satu sosok intelektual yang berkaliber lebih tinggi dibandingkan Khomeini, seorang pria yang dinyatakan Khomeini, ketika Partai Ba'ats Irak mengeksekusi pria tersebut bulan April 1980, sebagai "medali perguruan-perguruan tinggi Islam" (*the prize of Islamic universities*)[29]: Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr.

Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr: sebuah presentasi *bio-bibliografis*

Satu dekade lalu kita mungkin memerlukan pembelaan untuk memilih seorang *'âlim* yang sepenuhnya tidak dikenal di dunia Barat, apalagi bagi sejumlah cendekiawan Timur Tengah, hanya sekadar sebuah buku, *Iqtishâdunâ (Sistem Ekonomi Kita)*, atau sebuah keberadaan tragis yang berakhir lewat eksekusi dalam suatu peristiwa tersamar di Irak.

Gambaran di akhir dekade 80-an secara radikal berubah, seperti juga reputasi Al-Shadr—sekarang ini dikukuhkan di antara para pengikutnya yang saat ini masih berada dalam pelarian (kebanyakan di Iran)—yang telah melintasi Mediterania menuju Eropa dan Amerika Serikat. Pada tahun 1981, Hanna Batatu telah menaruh perhatian pada sebuah artikel dalam *The Middle East Journal* di Washington menyangkut pentingnya Shadr bagi gerakan bawah tanah Syi'ah di Irak.[30] Tahun 1984 *Iqtishâdunâ* diterjemahkan, sebagian, dalam bahasa Jerman, dengan pengantar panjang mengenai *'âlim* Syi'ah oleh seorang orientalis Jerman muda.[31] Segera saja menjadi mustahil untuk mengabaikan pentingnya sosok Shadr dalam kebangkitan kembali pergerakan-pergerakan politik Islam, di Irak, dalam dunia Syi'ah, serta dalam dunia Muslim pada umumnya. Sebuah buku komparatif tentang pergerakan-pergerakan Islam menempatkan Shadr pada pusat etalase dalam hubungannya ke Irak.[32] Pengakuan atas fakta tersebut kemudian datang dari Israel,[33] juga Prancis, negara tempat jurnal baru menyangkut peristiwa-peristiwa di Timur Tengah yang berjaringan informasi luas mendokumentasikan seri Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr pada 1987.[34]

Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr dilahirkan, menurut penulis biografi Arabnya,[35] pada tanggal 25 Dzulqa'dah 1353 H/1 Maret 1935 di Kazhimiyyah, Irak, keturunan dari sebuah keluarga terkemuka di dunia Syi'ah karena pendidikan mereka. Kakek buyutnya, Shadr Al-Dîn Al-'Âmilî (w. 1264/1847) dibesarkan di Desa Ma'raka di Lebanon Selatan, kemudian beremigrasi untuk belajar di Isfahan dan Najaf, tempat dia kelak dimakamkan. Kakek Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr, Ismâ'îl, dilahirkan di Isfahan tahun 1258 H/1842, 22 tahun kemudian, tepatnya tahun 1280 H/1863 pindah ke Najaf, lantas ke Samarra', tempat dia dikatakan telah menggantikan Al-Mujaddid Al-Shirazi dalam *hauzah* (lingkaran cendekiawan Syi'ah) setempat. Ismâ'îl meninggal di Kazhimiyyah tahun 1338/1919. Putranya, Haydar, ayah Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr, dilahirkan di Samarra pada 1309 H/1891, dan belajar di bawah bimbingan ayahnya dan Ayatullah Al-Hâ'irî Al-Yazdî di Karbala. Dia meninggal dunia di Kazhimiyyah tahun 1356 H/1937, meninggalkan seorang istri, dua

orang putra dan seorang putri. Kendati dia seorang *marja'* terkemuka, tampaknya dia meninggal dunia dalam keadaan miskin. Keluarganya, hingga lebih dari sebulan setelah sang ayah meninggal dunia, masih terus mengalami kesulitan memenuhi kebutuhan makan sehari-hari, *kânû hâ'irîna fî luqmah al-'aysy.*[36]

Latar belakang keilmuan yang bersifat "internasional", ditambah kemiskinan relatif yang melingkupi kelahiran Shadr, merupakan dua elemen penting yang menentukan konteks pendidikan Shadr. Kesulitan ekonomi yang dihadapi keluarga tersebut setelah meninggalnya Haydar Al-Shadr sudah menghampiri Muhammad Bâqir ketika dia masih bayi.[37] Sanak saudaranya kemudian mengurus pendidikannya, dan dia tumbuh di bawah pengawasan paman dari garis ibunya,[38] Murtadhâ Al-Yâsîn, serta kakak tertuanya, Ismâ'îl (1340 H/1921–1388 H/1968).[39]

Di Kazhimiyyah, Muhammad Bâqir bersekolah di sebuah sekolah dasar bernama Muntada Al-Nasyr. Menurut laporan-laporan rekan sekolahnya, jauh-jauh hari dia sudah mengukuhkan diri sebagai subjek minat dan keingintahuan guru-gurunya. Sebegitu jauh sikap yang diambilnya, "hingga beberapa murid berusaha meniru cara berjalan, berbicara dan perilakunya selama duduk di dalam kelas".[40]

Tulisan orang tentang Shadr sepeninggal *(post mortem description)* dia sering berbau pujian dan cenderung belebihan, karena itu harus dipertimbangkan dengan hati-hati. Berlawanan dengan kesaksian-kesaksian dari kata-kata pujian ini, sayang sekali tidak terdapat bahan-bahan untuk mengontraskannya karena pemerintah Irak tidak mengakui eksistensi Shadr, apalagi pencapaian intelektual dan politiknya. Seseorang, karena itu, terbatas pada teks-teks itu sendiri dan pada catatan riwayat para pelajar serta pengikut yang hubungannya dekat dengan mendiang sang *'âlim*. Tetapi bagaimanapun jadinya, beberapa laporan menjelaskan, sebagai misal, bahwa Shadr menulis uraian pertamanya pada usia sebelas tahun. 'Abd Al-Ghânî Al-Ardabilî, dikutip dalam biografi Hâ'irî, mengacu pada buku ini sebagai suatu uraian mengenai logika.[41] Karya paling awal yang dipublikasikan bisa dilacak dari tahun 1955.[42] Studi ini, sebuah analisis atas episode Fadak dan signifikansinya dalam sejarah Syi'ah, memperlihatkan kedewasaan besar dalam pemikiran-pemikiran para cendekiawan muda menyangkut metode dan substansi. Inti isinya, bagaimanapun, mengkhianati sebuah semangat Syi'ah sektarian yang segera menghilang dari bahasa Shadr, hingga kembali pada batas-batas ketika konfrontasi dengan Ba'ats merebak di akhir dekade '70-an.[43]

Pada tahun 1365 H/1945, keluarga Shadr berpindah ke Najaf, kota tempat Shadr menghabiskan waktu hingga akhir hidupnya. Pentingnya Najaf telah dikukuhkan sejak tahun '20-an ketika kota tersebut beserta para ulamanya muncul sebagai fokus pertahanan sentral melawan invasi Inggris.[44] Suasana mereda menyusul kekalahan relatif terhadap sang raja pada 1924, ketika kebanyakan fuqaha mengambil jalur pengasingan, namun kebanyakan kembali lagi beberapa tahun kemudian untuk melanjutkan kembali studi mereka dan mengajar sambil menjauhkan diri dari kekacauan politik.

Gambaran ini berubah secara radikal pada dekade '50-an, seiring dengan kebisuan kaum mujtahid, yang disebabkan ketidakmampuan mereka untuk berdiri tegak menghadapi konfrontasi dengan Bagdad. Mereka menerima suatu tantangan serius dalam tahun-tahun menuju Revolusi 1958 dari suatu markas yang tidak disangka-sangka, kaum Komunis.[45]

Tantangan kaum Komunis terhadap para ulama mendapat perhatian dari salah satu pemimpin paling terkemuka di Najaf, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usain Kâsyif Al-Ghitâ'. Kâsyif Al-Ghitâ' pada 1953 menyapa para duta besar Inggris dan Amerika Serikat di kota itu dengan keluhan-keluhan mengenai sikap dan pandangan dangkal Barat terhadap Timur Tengah. Kebijakan Barat, dia menerangkannya pada mereka, bertanggung jawab terhadap lahan kesuburan yang dibiarkan terbuka bagi perkembangan Komunis. Ini dihubungkan dengan dukungan Barat terhadap kehadiran Zionis di Palestina, dan terhadap pemerintah di Bagdad yang mengizinkan pengekalan atas kesengsaraan dahsyat pada masyarakat dan para ulama.[46]

Shadr menemukan dirinya berada di tengah-tengah sebuah konfrontasi intelektual yang menyakitkan di antara Najaf tradisional dan kelompok komunis, pandangannya atas dunia dibentuk oleh dua lapis latar belakang intelektual: sebuah seruan sosialis-komunis untuk memperbaiki situasi Timur Tengah secara keseluruhan, yang mencuri perhatian dalam tulisannya dengan "pertanyaan sosial";[47] dan pendidikan tradisional para ulama, termasuk struktur hierarki mereka yang relatif ketat.

Lebih banyak lagi akan dikatakan di bawah pendidikan klasik di Najaf pada tahun '50-an dan '60-an, karena pentingnya kolese itu dalam sistem konstitusional dunia Syi'ah. Analisis *Iqtishâdunâ* akan memperlihatkan bagaimana Shadr mencoba untuk melawan daya tarik komunis untuk memulihkan "keseimbangan sosial". Bagian konstitusional juga akan mencoba menggunakan aspek-aspek signifikan dari kehidupan awal dan akhir Shadr sebagai suatu contoh kontras dari hierarki mujtahid. Pada bagian yang akan

mengingatkan bahasan ini, sistem yang ditawarkan oleh karya Shadr akan diperkenalkan oleh sebuah tinjauan ringkas dari karyanya yang berlimpah, bertentangan dengan perkembangan Irak yang dipersepsi oleh Najaf.

Dimensi yang ketat, lebih tradisional dari karya-karya Shadr muncul di sejumlah publikasi yang merentangkan kehidupannya. Yang paling menarik perhatian adalah buku-bukunya mengenai disiplin yurisprudensi *ushûl al-fiqh*, dengan dua contoh bisa dipertimbangkan. Satu contoh berasal dari tahun-tahun awal Najaf, saat Shadr menulis sebuah pengantar pada sejarah dan karakteristik utama dari disiplin tersebut, *Al-Ma'âlim Al-Jadîdah fi Al-Ushûl.*[48] Buku ini, yang dipergunakan secara luas sebagai pengantar pengajaran di Najaf, dipublikasikan pada tahun 1385 H/1964. Hingga sekarang, naskah itu masih tetap merupakan karya yang paling menarik dan paling bisa didekati (*accessible*) di antara karya-karya sejenis.[49]

Shadr sendiri menulis karya-karya *ushûl* yang lebih rumit. Pada 1397 H/1977, jilid besar pertama dari suatu seri yang terdiri dari 4 volume mengenai *'ilm* (ilmu) *al-ushûl*, yang ditujukan bagi mempersiapkan para pelajar untuk derajat yang lebih tinggi, *bahts al-khârij* (riset kelulusan)*, muncul di Beirut dan Kairo.[50] Shadr beranggapan bahwa dia mempersiapkan karya-karya ini untuk mendukung tugas para siswa, yang selama ini mengalami "kesulitan memahami bahasa"[51] dari empat kitab klasik yang digunakan selama lebih dari setengah abad di Najaf.[52] *Al-Ma'âlim Al-Jadîdah* dan seri-seri *Durûs* menghadirkan sisi didaktik dari ketertarikan Shadr terhadap *ushûl al-fiqh*. Naskah-naskah tersebut ditujukan bagi para calon *'âlim* yang dihadapkan pada persyaratan-persyaratan yang sulit sebelum *bahts al-khârij*. Naskah yang sama juga diperuntukkan bagi masyarakat awam secara umum yang tertarik pada tinjauan disiplin itu.

Namun, Shadr juga menulis karya-karya yang lebih maju lagi dalam *ushûl*, beberapa di antaranya dipublikasikan sesudah kematiannya. Kebanyakan dari karya-karya maju ini direkam dalam bentuk catatan oleh para muridnya. Hal demikian terjadi pada Kâzhim Al-Husainî Al-Hâ'irî, yang mengumpulkan volume pertama *Mabâhits Al-Ushûl* pada 1407 H/1987,[53] dan Mahmûd Al-Hâsyimî, salah satu pengikut kesayangan Shadr yang merakit bagian-bagian kuliah Shadr tentang *Ta'ârud Al-Adillah Al-Syar'iyyah* dalam buku yang dipublikasikan pada 1977.[54]

---

* *Bahts al-khârij*, adalah jenjang pendidikan terakhir sebelum siswa itu bisa melakukan istinbat fiqh dengan ijtihadnya sendiri.

Karya-karya mengenai *ushûl* secara tradisional merupakan kumpulan catatan perkuliahan para siswa, karena itu tipis keraguan bahwa catatan tersebut tidak terdapat di antara para siswa. Barangkali di masa depan bahkan akan muncul lebih banyak lagi karya-karya Shadr. Sumber-sumber biografis juga menjelaskan suatu volume pertama dalam sebuah seri berjudul *Ghâyah Al-Fikr fî 'Ilm Al-Ushûl (Pemikiran Tertinggi dalam Ilmu Ushûl)*.[55] Masih diragukan apakah keseluruhan karya Shadr dalam bidang ini, yang mulai diajarkannya di Najaf pada tahun 1378 H/1958[56] untuk tingkat *khârij* yang lebih tinggi, telah sepenuhnya direkam.

Berkaitan dengan karya-karya sulit ini tidak lain penelitian umum Shadr pada bidang yurisprudensi (*fiqh*), logika dan filsafat.

Minat pada dua wilayah tersebut bersumber dari beragam disiplin. Minat pada logika merupakan bagian dari latihan dalam *ushûl*, dengan sebuah dimensi yang lebih universal yang dimaksudkan untuk menyodorkan sebuah respons pada disiplin serupa di Barat. Garapan utama dalam wilayah ini adalah karya Shadr, *Al-Ushûsh Al-Mantiqiyyah Li Al-Istiqrâ'*.[57] Shadr mencoba untuk menjabarkan bidang logika dalam istilahnya sendiri, dan *Al-Ushûsh Al-Mantiqiyyah* dipenuhi dengan referensi-referensi terhadap Russell serta simbol-simbol matematis dan persamaan (*equations*), mengarah pada penyingkapan "tujuan yang hakiki" dari karya tersebut: "untuk membuktikan ... bahwa dasar-dasar logis yang membangun seluruh kesimpulan ilmiah yang bersumber dari pengamatan dan pengalaman adalah merupakan dasar yang sangat logis yang membangun kesimpulan berdasarkan bukti dari suatu pencipta dan pengelola dunia ini ... Kesimpulan ini, sebagaimana halnya kesimpulan ilmiah lainnya, bersifat induktif."[58] Karya ini sesungguhnya merupakan bagian dari sistem lebih besar yang oleh Shadr dicoba untuk dikonstruksikan berdasarkan Islam. Adapun percikan logika dalam *Al-Ushûsh Al-Mantiqiyyah*, sebagaimana kontribusi yang lebih kecil lainnya,[59] agaknya merupakan prestasi paling berhasil terakhir dari sistem tersebut. Ini mengingat Shadr tidak dilengkapi kemampuan yang memadai untuk mengerjakan disiplin (*arcane*) semacam itu. Haruslah dicatat kurang lebih bahwa peragaan istilah-istilah teknis dalam bahasa Arab lebih menonjol dalam suatu bidang yang bahkan istilah seni (*term-of-art*) masih berada dalam proses penggodokan.

Shadr lebih dikenal karena karyanya di bidang filsafat, *Falsafatunâ*, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris.[60] Seberapa banyak substansi *Falsafatunâ* telah memperkaya debat filosofis dalam dunia Muslim, dan apakah karya tersebut cukup layak dibandingkan dengan karya para filosof besar

dalam sejarah, semua itu masih diragukan. Buku tersebut mengandung rekaman situasi yang menekan yang telah melahirkannya. Shadr disebut-sebut telah melengkapi riset dan penulisannya dalam waktu kurang dari satu tahun.[61] Walau dalam beberapa bagian tradisi Islam autentik dalam filsafat terangkat ke permukaan, buku itu mengungkapkan keragaman dan orisinalitas pemikiran Shadr. Sebuah contoh yang dilukiskan dari sebuah paralel yang diadaptasi Shadr dari Mulla Shadra Syîrâzî (filosof Iran terkemuka, penulis *Al-Asfar Al-Arba'ah*, w. 1640) akan memberikan sebuah ide, baik tuntutan sistem filosofis Shadr maupun orisinalitas relatifnya.

Saat ini telah diakui bahwa *Falsafatunâ*, ditulis pada tahun 1959, sebagai reaksi atas perkembangan arus Komunis di Irak, terutama di kalangan anggota Syi'ah yang memisahkan diri (*disenfranchised Shi'i*).[62] Tujuan pertama Shadr adalah menghambat arus pasang tersebut dengan cara menawarkan pemahaman lebih baik sekaligus meneropong sistem dan terminologi Marxis dari dekat. *Falsafatunâ* tampil sebagai sebuah kritik terperinci, dari titik pandang Islam, menyangkut pernyataan paling canggih (*sophisticated*) filosofi materialis yang kemudian tersedia dalam dunia Arab. Sebuah lampiran pada edisi pertama buku tersebut mengungkapkan sumber Marxis Shadr.[63] Bagi seorang mujtahid Syi'ah, upaya itu terhitung luar biasa, namun prospek jangka panjang dari sebuah buku yang didasarkan pada materialisme dialektika Staliniscum-Politzerian ditakdirkan memburuk. Membaca *Falsafatunâ* kini memberikan aroma langka dari sebuah bahasa *depasse* (*depasse language*).

Apa yang tampaknya lebih menarik dibandingkan perjuangan antara filosofi klasik Engels dan Stalin pada dekade '50-an (dalam versi bahasa Arab) adalah penggunaan sebagai kontras, dari waktu ke waktu, kategori-kategori filosofis dari seorang pemikir dalam bentuk perawakan Mulla Shadra.

Pemanfaatan <u>h</u>*arakah jauhariyyah* Mulla Shadra paling nyata tampak dalam bab *Falsafatunâ* yang berurusan dengan "gerakan pembangunan".[64] Bab ini secara tipikal dibuka dengan dua kutipan dari Stalin dan Engels menyangkut keunggulan filosofi Marxisme (materialisme dialektis) dalam pendekatannya kepada alam seperti sebuah proses pengembangan kontradiksi-kontradiksi. Kutipan-kutipan tersebut menempatkan materialisme dialektis sebagai kontras terhadap sekolah idealis filsafat, yang mempertimbangkan alam dalam bentuk yang sudah ditetapkan, lambat laun tidak berkembang atau tidak dikembangkan.

Pertama, Shadr menunjukkan kesalahan, dalam pendekatan Marxis, menyangkut pemiskinan tradisi filosofis: "... seakan-akan sang pemikir metafisika (*metaphycist*) bodoh telah kehilangan seluruh tipe pemahaman ...

dan sampai pada tahap tidak dapat merasakan seperti orang lain ... cara-cara perubahan dan transformasi dalam dunia semesta."[65]

Sejarah Yunani, dikatakan Shadr, selalu menaruh perhatian pada konsep pembangunan dalam alam. Dalam sesi perdebatan filosofis di antara orang-orang Yunani, tidak pernah dilontarkan suatu pertanyaan apakah alam semesta berkembang atau tidak. Debat tersebut, dengan Zeno di satu sisi, dan sekolah (mazhab) Aristotelian di lain pihak, berkisar antara tekanan mazhab pertama pada tahap-tahap transformasi yang membawa objek-objek melalui sejumlah fase terpisah, sedangkan Aristoteles menekankan pada pergerakan sebagai suatu realitas perlahan-lahan dari potensialitas sebuah objek. Tekanan Aristotelian ini pada perkembangan dalam semesta melalui perwujudan potensialitas-potensialitas diperbaiki oleh konsep Mulla Shadra, yaitu *ḫarakah jauhariyyah*.

Bagi Shadr, konsep gerak dalam alam semesta menerima perlakuan yang lebih mendalam oleh Mulla Shadra melalui sebuah analisis kausalitas yang bersandar pada konsep pengembangan. Mulla Shadra memperkenalkan "sebuah teori umum dari gerak dan membuktikan secara filosofis bahwa gerak tersebut ... tidak saja mempengaruhi perwujudan alam semesta dan permukaan epifenomenanya (suatu fenomena yang terjadi dan tampaknya merupakan hasil dari fenomena lain, tetapi tidak memilik efek balik atau pengaruh yang mengikuti)." Hal tersebut lebih jauh

> menukik pada evolusi di jantung semesta dan gerak esensialisnya (*ḫarakah jauhariyyah*). Ini terjadi karena gerak permukaan dalam perwujudan-perwujudan luarnya, dalam maknanya berupa pembaruan dan pembuangan, juga harus memiliki sebuah alasan langsung, yaitu karena hal itu sendiri memang urusan-urusan pembaruan dan perlu dibenahi, mengingat penyebab dari hal-hal yang mapan/benar adalah sesuatu yang telah dibenahi, adapun penyebab dari perubahan dan pembaruan tidak lain perubahan dan pembaruan itu sendiri. Dengan kata lain, unsur-unsur gerakan tidak akan pernah terbuang, namun tetap stagnan dan tidak bergerak.[66]

Shadr mencoba untuk memperlihatkan bahwa gagasan kontradiksi dalam dialektika-dialektika Komunisme terlalu berlebihan:

> Gerak dalam pemahaman dialektisnya bersandar pada basis kontradiksi, dan lawan dari kontradiksi-kontradiksi. Konflik dan kontradiksi-kontradiksi tersebut merupakan kekuatan dalam yang mendorong gerak serta menciptakan

> pembangunan. Sebagai kontras atas fakta ini, pemahaman filosofis kita berada pada suatu tujuan gerak yang dipertimbangkan sebagai sebuah arah (lintasan) derajat kepada suatu derajat balasan, tanpa (derajat-derajat yang saling berkorespondensi ini) pernah bertemu dalam sebuah tahap spesifik dari arah gerak tersebut.[67]

Contoh yang diambil dari *Falsafatunâ* memberikan sebuah gagasan dari argumen-argumen Shadr sekaligus pengawasan terhadap "filosofi Islami" dalam karya tersebut. Tanpa menilai validitas sistem Islami yang diusulkan, adalah cukup memadai untuk mengatakan bahwa subjek materi dan *raison d'être* pertama negatif, serta perhatian tersembunyi ini melemahkan karya tersebut, kendati tanpa diragukan lagi terbukti sangat berharga sebagai lawan ideologi Komunis yang berkembang di Irak awal dekade '60-an. *Falsafatunâ* begitu terobsesi dengan kategori-kategori Marxis sehingga bahasa Islamnya menjadi terpengaruh olehnya. Dalam *memandang masa depan*, kritisisme tergolong mudah: argumen-argumen Stalin, Politzer dan bahkan Engels sudah sejak lama menjadi kuno dalam lingkaran filosofis, namun kehancurannya tidak mempengaruhi uraian filosofi Shadr, yang memberikan posisi penting bagi mereka (teori-teori tokoh-tokoh tersebut)—sesuatu yang tidak sepatutnya layak mereka terima.

Falsafatunâ tetap merupakan sebuah contoh baik dari upaya-upaya komprehensif Shadr untuk membangun sistem pemikiran Islam sepenuhnya. Seperti halnya karya-karya logika, uji waktu telah melemahkan argumen-argumen, namun kedua upaya tetap merupakan contoh unik dan autentik keragaman pemikiran Shadr. Hanya sedikit yang dihasilkan dari tradisi mujtahid, barangkali itulah sebabnya mengapa mereka tampak tidak seorisinal dan seautentik uraian-uraian lain, yang dengan demikian profesionalisme Shadr dapat terangkat.

Sebagai kontras, dalam karya fiqih, Shadr menghasilkan hal yang diharapkan atas dirinya, yaitu karya-karya suatu dunia hukum secara general yang mewakili posisinya selaku seorang mujtahid. Pada beberapa bagian agaknya memang cukup mengejutkan menemukan Shadr begitu berbeda dengan mujtahid-mujtahid lain yang diakui pada bidangnya, yang, tidak seperti Shadr, telah mencoba segala hal untuk menawarkan sebuah karya fiqih komprehensif guna menegaskan pengetahuan legal mereka tentang hukum Syi'ah.[68] Absennya semacam *risâlah 'amaliyyah* dalam kasus ini disebabkan usianya yang masih muda. Shadr belum genap 50 tahun ketika

menjalani eksekusi. Namun, terdapat tanda-tanda dari suatu pekerjaan semacam itu dalam uraiannya terhadap dua jilid *Minhâj Al-Shâli<u>h</u>în* karya Mu<u>h</u>sin Al-<u>H</u>akîm pada tahun 1976 dan 1980,[69] yang barangkali selesai pada awal dekade '70-an, sebagaimana tercantum dalam tiga volume uraiannya menyangkut karya klasik abad ke-19 oleh Mu<u>h</u>ammad Kazhim Al-Thabâthabâ'î (w. 1327 H/1919), *Al-'Urwah Al-Wutsqâ*.[70] Lebih penting lagi, Shadr telah merilis volume pertama dari karya komprehensif tentang fiqihnya sendiri, *Al-Fatâwâ Al-Wâdhi<u>h</u>ah*, yang dimaksudkannya sebagai suatu *risâlah 'amaliyyah*.[71] Buku ini merupakan yang pertama dari sebuah seri yang terinterupsi, dan kebanyakan berurusan dengan bagian ibadah dari fiqih.

Karya-karya fiqih dapat dikatakan berbeda sedikit dari tradisi yang ada, dan seseorang dapat melihat dengan mudah berapa banyak inovasi dapat berkembang dalam uraian-uraian menyangkut karya-karya dari sejumlah sosok terhormat seperti <u>H</u>akîm dan Thabâthabâ'î. Akan tetapi, *Al-Fatâwâ Al-Wâdhi<u>h</u>ah* memasukkan pula sebuah bab pengantar yang menarik,[72] yang menyingkapkan kesiapan Shadr untuk berpisah dari tradisi, bahkan dari skema-skema yang sudah tersusun mapan seperti dikotomi berabad-abad lamanya antara ibadah dan muamalah. Pemisahan dari klasifikasi tradisional bisa dilihat sebagai berikut:

Aturan-aturan syariat, terlepas dari keterhubungan mereka, dapat dibagi menjadi empat kategori:

(1) Ibadah, misalnya, menyucikan diri, shalat, puasa, retret religius (*i'tikâf*), haji, umroh (berhaji di luar musim/bulan-bulan suci), dan penyesalan (*kaffârah*).

(2) Hukum properti (*amwâl*) yang terdiri dari dua jenis:

(a) Properti publik, yang dimaksud adalah setiap properti yang didedikasikan bagi kepentingan umum. Termasuk di dalamnya adalah zakat dan *khums*, terlepas dari fakta keberadaan mereka sebagai tindakan ibadah (*'ibâdatain*), juga memiliki aspek finansial yang menonjol. Properti publik juga termasuk *kharrâj*, *anfâl*, dan lain-lain. Analisis pada bagian ini berputar-putar antara tipe-tipe properti publik dan peraturan yang berhubungan dengan konsumsi masing-masing.

(b) Properti pribadi, yang dimaksud adalah setiap properti individual. Analisis menyangkut ketentuan ini terdiri dari dua lapis:
satu: penyebab kepemilikan atau akuisisi dari suatu hak privat/pribadi secara legal adalah apabila properti tersebut *tangible* (*'ayni*),

seperti properti luar (*khârij*), atau sebuah obligasi (*fî al-dzimah*), yaitu properti yang melibatkan obligasi orang lain untuk sebuah garansi/ jaminan atau denda, *gharâmah*. Ke dalam wilayah ini termasuk pula aturan-aturan pengaktifan kembali (*iẖyâ'*), kepemilikan, perburuan, keikutsertaan sebagai pembantu (*taba'iyyah*), pewarisan, jaminan, denda, termasuk kontrak-kontrak rahasia, perjanjian-perjanjian (*khawalah*), utang-piutang, asuransi, dan lain-lain.

dua: Peraturan-peraturan tentang (mengeluarkan) uang, termasuk penjualan, arbitrasi (*shulẖ*), badan-badan usaha, wakaf, dan transaksi-transaksi serupa.

(3) Perilaku pribadi (*suluk khâsh*), yang dimaksud adalah setiap perilaku personal (*syaksyî*) dari seorang pribadi, suatu tindakan yang tidak secara langsung berhubungan dengan properti, dan tidak membentuk bagian dari pemujaan manusia terhadap Penciptanya. Aturan-aturan dari perilaku pribadi ini juga terdiri dari dua lapis:

   (a) Segala sesuatu yang berhubungan dengan peraturan hubungan antara pria dan wanita. Termasuk pernikahan, perceraian (*thalâq*), *khu'*, *mubâra'ah, zhihâr, ila'* [variasi-variasi hukum perceraian].

   (b) Segala sesuatu yang berhubungan dengan peraturan prilaku pribadi di lingkungan lain, termasuk aturan-aturan menyangkut makanan, minuman, pakaian, akomodasi, perilaku sosial (*adab al-mu'âsyarâ*), aturan-aturan *nazar* (sumpah religius), *yamîn* (ikrar), janji, perburuan, pembunuhan hewan, menikmati kebaikan dan menghindari kejelekan *al-amr bi al-ma'ruf al-nahi 'an munkar*, serta aturan-aturan serupa, larangan dan perintah.

(4) Perilaku masyarakat (*'âmm*), yang dimaksud adalah tingkah laku sang pembuat aturan (*wâli al-amr*) dalam atmosfer pemerintahan, keadilan, perang dan beragam hubungan internasional. Termasuk di dalamnya adalah aturan-aturan pemerintahan publik (*al-wilâyah al-'âmmah*), keadilan, kesaksian-kesaksian, ketentuan-ketentuan hukum (*ẖudûd*), *jihâd* (perang "suci").[73]

Naskah ini menonjol berkat penstrukturan sistem hukum secara komprehensif dalam jalurnya yang secara signifikan berbeda dengan cara tradisional. Seluruh peraturan substantif dijelaskan, namun dikotomi ibadah-muamalah memberi jalan untuk sistem yang lebih canggih dan lebih logis—sistem yang bahkan mengeluarkan peraturan-peraturan ibadah—seperti pilar Islam,

yaitu *zakat*, dari (jumlah) yang biasa diterima. Dengan menyusun kembali kategori-kategori tradisional ke dalam sebuah taksonomi konsisten yang mengecualikan *zakat* dan *khums* dari kategori ibadah, dan dengan menyediakan suatu bagian wilayah "pribadi" untuk memperhitungkan aturan-aturan pernikahan yang dilukiskan hanya setahun sebelumnya dalam genre muamalah,[74] skema baru tersebut mengisolasikan ibadah dan membuka jalan baru untuk menyusun kembali klasifikasi legal yang sudah berabad-abad usianya.

Shadr tidak pernah melengkapi *Al-Fatâwâ Al-Wâdhihah*, dan hukum Islami barangkali akan tetap merindukan seseorang yang mempunyai autoritas untuk mempengaruhi dan mengadaptasi kembali skema tradisional. Namun, keahlian hukumnya tidak terbatas pada tindakan menyusun kembali disiplin *ushûl* dan fiqih. Tempat dia mencapai puncak keinovatifannya muncul di dua wilayah yang menebalkan buku ini, bidang ekonomi, termasuk sebuah karya penting atas perbankan Islam,[75] serta konstitusi.[76]

Sebelum beralih pada perincian kontribusinya pada bidang ini, karya lain dari produksi ensiklopedik Shadr akan dijelaskan.

Muhammad Bâqir Al-Shadr mengerjakan penafsiran Al-Quran serta sejarah, beberapa di antara buku terbitannya dalam bidang ini begitu kaya. Satu contoh kasus, kuliah-kuliah yang diberikan pada tahun 1979-80 tentang "penafsiran Al-Quran secara objektif", merupakan sebuah kombinasi catatan-catatan historis, politis dan metodologis naskah tersebut, juga signifikansi Al-Quran tengah dikerjakan.[77] Begitu pula, analisis historis Shadr yang lebih mendalam—mulai dari naskah *Fadak fî Al-Tarikh* hingga kuliah-kuliahnya menyangkut topik Dua Belas Imam, pamflet-pamflet Syi'ahisme tahun 1977, aneka artikel tentang pendidikan Islami, Al-Quran dan tugas-tugas politis dari beragam tahapan pembangunan oposisi di Najaf—seluruhnya menawarkan pandangan-pandangan kaya ke dalam sistem umum yang dikerjakan Shadr sejak hari-hari pertamanya hingga menginjak harapan-harapan dan kecemasan-kecemasan Irak.[78]

Namun Shadr, seperti halnya Khomeini, tidak hanya tampil sendiri. Dalam esai ini akan tampil pula beberapa nama lain dari Najaf, cendekiawan lain dari dunia Syi'ah, dan juga para pemimpin besar lain non-Syi'ah yang sosoknya penting dalam Renaisans hukum Islam. Sebelum beralih pada kontribusi mereka, konteks politik dari Muhammad Bâqir Al-Shadr dan rekan-rekannya akan memperlihatkan inti kandungan peranan yang tengah dimainkan.

Konteks politik

Garapan ini terutama merupakan sebuah penyelidikan terhadap komponen-komponen Renaisans intelektual Najaf, dengan Muhammad Bâqir Al-Shadr sebagai salah satu tokoh dari lingkaran pemikir-pemikir terkemuka. Hal lain yang cukup mengejutkan dari pembaruan ini tidak lain dimensi politiknya, juga kedekatan pengaruh antara yang terjadi di antara lorong-lorong gelap dan kolese-kolese Najaf yang berdebu, serta dunia Timur-Tengah pada umumnya. Ketika Shadr dieksekusi, bersama saudara perempuannya, Bint Al-Hudâ, pada tanggal 8 April 1980, barangkali peristiwa tersebut merupakan titik kulminasi dari tantangan Islam di Irak. Dengan kematian Shadr, Irak kehilangan salah satu aktivis Islam terpentingnya.[79]

Gerakan Islam yang berbasis di Irak dapat ditelusuri melalui tiga tahap perkembangan intelektual dan politiknya. Kembali pada akhir dekade '50-an, lingkaran-lingkaran religius Najaf bersifat reaktif secara esensial. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, ketika *Falsafatunâ* diterbitkan tahun 1959, peristiwa itu berbarengan dengan seruan-seruan kecemasan para ulama Najaf, termasuk Muhsin Al-Hakîm dan paman Shadr, Murtadhâ Al-Yâsîn, untuk menolak daya tarik komunis.[80] Diamnya para ulama hingga hari itu merupakan warisan pusaka dalam sejarah Irak abad ke-20. Saat terakhir para ulama telah mengalami oposisi politik aktif terjadi pada tahun 1923-4, beberapa tahun setelah revolusi besar Irak tahun 1920. Kemudian pemimpin terkemuka Najaf dan Karbala diasingkan setelah berkonfrontasi dengan Raja Faisal dan wakil pemerintah Inggris yang memerintah Irak. Kecuali Syaikh Mahdî Al-Khâlishî, yang meninggal dunia dalam pengasingan di Persia tahun 1925, kebanyakan tokoh kembali ke Irak beberapa tahun kemudian, dan membayar harga penyusupan mereka dengan bersikap diam. Kebisuan politik terjadi selama tiga dekade, namun sementara itu integrasi Syi'ah dalam Pemerintahan-Negara-yang-baru berjalan perlahan namun pasti. Kendati demikian tahun 1959, ketika umat ulama berada di titik terendah sepanjang sejarah, pemimpin-pemimpin Najaf dan Karbala menghadapi bahaya marjinalisasi lengkap sebagaimana mereka terancam diabaikan akibat serbuan komunisme ke dalam tatanan pengikut mereka. Pada waktu yang sama, persepsi umum mereka terhadap 'Abd Al-Karîm Al-Qâsim, yang terkadang menyandarkan diri pada gelombang komunis untuk memperkuat kekuasaannya sendiri, bisa dikatakan saling berlawanan. Bagi para ulama, kombinasi kecurigaan terhadap peraturan pusat dan spektrum komunisme mengalihkan keterlibatan

langsung dalam politik ke dalam suatu kondisi untuk mempertahankan hidup. Sebagai reaksi terhadap komunisme dan Al-Qâsim, kotak Pandora pun akhirnya dibuka.

Fase reaktif pertama di akhir dekade '50-an diikuti oleh periode keragu-raguan dan konsolidasi. Melalui dekade berikutnya, terdiri dari putaran kup dan perubahan pesat dari rezim yang berkuasa, sebuah sayap aktif dari kelompok ulama mengikuti kursus-kursus politik, secara intelektual maupun organisasional. Kompetisi di antara Najaf dan Bagdad mengambil banyak bentuk. Sejumlah dokumen dan kesaksian menunjukkan upaya-upaya di Najaf, Karbala, dan Bagdad untuk meningkatkan kesadaran terhadap seruan-seruan para ulama terhadap masyarakat secara umum.

Sebagai tambahan bagi permusuhan mereka terhadap Al-Qâsim yang bersikap terlalu lunak pada kaum Komunis, percobaan-percobaan pemerintah-an pusat untuk menghapuskan lebih jauh lagi pengaruh-pengaruh para mujtahid pada isu-isu sensitif seperti perkawinan dan hukum keluarga dengan mengimplementasikan suatu Kode Status Pribadi (*Code of Personal Status*) yang terintegrasi diterima di Najaf dengan kekecewaan, bahkan juga oleh para ulama yang relatif apolitik dan berkedudukan mapan. Peranan dari Mu<u>h</u>sin Al-<u>H</u>akîm tua sebagai lawan dari Kode Al-Qâsim sangat nyata, dan mengambil bentuk sebuah kritik panjang atas Kode tahun 1959 oleh salah satu dari kolaborator dekatnya, yang tidak lain keturunan dari sebuah keluarga cendekiawan penting dari Najaf.[81]

Dalam kasus Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr, publikasi *Falsafatunâ* dan *Iqtishâdunâ* melambungkannya sebagai teorisi terdepan dalam Renaisans Islam. Sistem alternatif filosofis dan ekonomis dilengkapi oleh suatu bagian sosial dan institusional. Dalam *Falsafatunâ* dan *Iqtishâdunâ*, volume penting ketiga dijanjikan ada, dan pada pola yang sama disebut sebagai *Mujtamâ'unâ* (Masyarakat Islami Kita).[82] Buku tersebut tidak pernah dipublikasikan, dan diragukan pula apakah memang pernah ditulis atau tidak. Namun terlepas dari itu kita memiliki sejumlah artikel Shadr bertemakan sosial, yang dipublikasikan dalam jurnal *Al-Adwa'*, sebuah jurnal yang dipublikasikan di Najaf, dan dikumpulkan setelah wafatnya, sebagaimana karyanya yang lain *Risâlatunâ* (Pesan Kami).[83]

Seri penuh dari jurnal itu sendiri tidak tersedia, namun editorial-editorial Shadr dalam *Risâlatunâ* tidak mengkhianati orisinalitas besarnya. Artikel-artikel akhirnya dari periode Revolusi Iran membuktikan signifikansi yang lebih besar. Namun eksistensi dari jurnal politik terbuka seperti *Al-Adwa'* di

Najaf berada dalam ketenangan secara signifikan hingga sekarang. Penyusunan kembali gambaran para kolaborator terhadap jurnal tersebut juga menerangi kembali jaringan kerja para pemimpin Irak yang sementara itu tengah terbentuk di Irak Selatan.

Dua penulis lain dalam *Al-Adwa'* adalah Bint Al-Hudâ dan Muhammad Husain Fadhlullâh. Dalam kolaborasi dengan Bint Al-Hudâ, kami memiliki kesaksian atas karyanya, *Collected Works* (Kumpulan Karya), juga merupakan penerbitan sesudah kematiannya, yang berisi reproduksi dari beberapa artikel yang aslinya dipublikasikan tahun 1960 dan 1961.[84] "Alangkah menyenangkan," tulisnya, "setiap awal bulan saya bertemu dengan hadirin wanita saya."[85] Bint Al-Hudâ kemudian diberi tanggung jawab untuk mengasuh "rubrik feminis". Dalam rubrik itu, bersama-sama dengan novelnya, dia mengembangkan sebuah pandangan tentang wanita Muslim di masyarakat Islam ideal. Sebuah buku tentang Bint Al-Hudâ yang diterbitkan tahun 1985 memberikan indikasi-indikasi berharga tentang tanggal kelahiran *Al-Adwa'*. Di sini isu pertama, yang menampilkan kontribusi Bint Al-Hudâ, bertanggal 9 Juni 1960.[86]

Muhammad Husain Fadhlullâh, seorang cendekiawan dan pemimpin komunitas Syi'ah terkemuka di Lebanon, adalah salah satu anggota lingkaran kecil Najaf. Dia biasa menulis "editorial kedua" *Al-Adwa'* setiap bulan.[87] Beberapa dari kontribusi ini juga terkumpul dalam buku-buku yang diterbitkan beberapa waktu kemudian.[88] Fadhlullâh teringat bukan saja antusiasme periode *Al-Adwa'*, tetapi juga tekanan-tekanan yang dilontarkan kelompok Syi'ah. Kombinasi tekanan dari kelompok Syi'ah dengan pemerintah pusat, akhirnya memaksa penghentian jurnal tersebut.[89]

Al-Adwa' terhenti sekitar tahun 1963–4, namun kesaksian dari sebuah koleksi berjudul *Min Hâdî Al-Najaf* (Dari Bimbingan Najaf), yang diterbitkan pertengahan dekade '60-an, memperlihatkan bagaimana jaringan kerja ulama militan bergerak maju untuk memapankan posisi Najaf.

Buku-buku dari koleksi yang masih tersisa termasuk diskusi-diskusi pada tema-tema seperti signifikansi politik, pemahaman bagi para peziarah (misalnya relevansi politik haji), Al-Quran yang keliru oleh para Orientalis, kesusastraan Islam, warisan sosial politik Revolusi Imam Husain, dan pentingnya puasa sebagai suatu sikap simbolik menentang ketidakadilan dan kejahatan. Karya-karya ini ditulis oleh cendekiawan-cendekiawan dari Najaf yang ditakdirkan menjadi figur politik terkemuka pada dekade '80-an, seperti Muhammad Mahdî Syams Al-Dîn (sekarang menjabat kepala Dewan Tinggi Syi'ah Lebanon), Mahmûd Al-Hâsyimî dan Muhammad Al-Bâqir Al-Hakîm

(pemimpin-pemimpin Dewan Agung Revolusi Islam di Irak yang berbasis di Teheran).[90]

Kendati demikian keterlibatan politik generasi baru ulama ditekan oleh kewaspadaan figur-figur yang lebih tua dan mapan, yang lebih bersimpati pada antusiasme baru, dan bersyukur atas sukses mereka menentang pengaruh Komunis, namun juga menyadari bahaya-bahaya dari militansi yang tidak terkendali. Kesaksian-kesaksian lingkaran militan menghapuskan keragu-raguan dari ulama yang lebih tua (yang paling terkemuka di antara mereka adalah Ayatullâh Abul Qâsim Al-Khû'î) yang, seperti dikenang Muhammad Husain Fadhlullâh, berhasil meletakkan suatu kendali atas aktivitas politik di pertengahan dekade '60-an. Tetapi manakala pemerintah pusat menjadi kian autoriter dan sektarian, keragu-raguan secara perlahan memberikan jalan pada keleluasaan aktivitas.

Kemudian muncul fase ketiga, yang dimulai ketika kaum Ba'ats berkuasa di musim panas tahun 1968. Dalam konfrontasi yang kini terbuka, yang berakhir dengan kematian Shadr dan penghancuran seluruh bentuk aktivitas keduniawian di Najaf, sebuah rangkaian pukulan, demonstrasi, penangkapan dan tekanan meningkatkan ketegangan hingga titik akhir. Dalam ingatan kelompok protagonis, letupan pertama datang dalam bentuk sebuah konfrontasi antara Najaf dan Bagdad menyangkut pendirian sebuah universitas di Kufah. Proyek universitas tersebut kala itu menjadi bagian dari ekspansi besar di Irak dalam sistem pendidikan dan pekerjaan aktif untuk menghapuskan buta huruf serta pembangunan pendidikan yang lebih tinggi lagi. Para pemimpin Najaf, yang memandang pendirian sebuah universitas di kawasan tetangga kota Kufah yang bersejarah sebagai sebuah kesempatan berharga, mengangkat terus isu tersebut, dan terhitung sukses dalam hal mengumpulkan sumbangan untuk pendirian universitas tersebut atas biaya salah seorang pengusaha bisnis Syi'ah yang kaya.[91]

Pemerintah Ba'ats justru berpandangan sebaliknya. Penundaan/hambatan administratif dalam proyek Kufah diiringi oleh peningkatan kendali aktivitas politik di seluruh negeri. Meninjau masa lalu, sangat jelas jika pemerintahan pusat, Ahmad Hasan Al-Bakr dan Saddam Hussein, tidak dapat menoleransi sebuah proyek yang memerlukan kontrol ketat aparat-aparat yang menekan, namun penolakan proyek tersebut tidak dapat langsung ditujukan untuk menentang sebuah ikhtiar pendidikan. Jalan bagi pemerintah represif, dengan ancaman di sekelilingnya jelas-jelas terdapat di Syi'ah Selatan dan Kurdi Utara, adalah dengan menyerang lingkaran-lingkaran Najaf atas

tuduhan "suatu konspirasi Zionis-Amerika." Mahdî Al-Hakîm, putra Ayatullah Muhsin, adalah target pertama serangan tersebut. Bersama Muhammad Bahr Al-'Ulûm, kolaborator dekat ayahnya, sebuah kehidupan bawah tanah di dalam pengasingan pun dimulai. Ini terjadi pada akhir 1968 dan 1969.

Bisa dipahami jika Muhsin Al-Hakîm marah, dan upaya-upaya untuk mengatasi pertengkaran antara dirinya dan kelompok Ba'ats terbukti tidak berguna. Dia dilaporkan "menjalani mogok" saat pemerintah memilih untuk mengirim seorang *'âlim* dari keluarga Kâsyif Al-Ghitâ' sebagai "wakil Najaf" ke Lebanon pada 1969, hal ini menimbulkan kekecewaan besar pada beberapa lingkaran Syi'ah Lebanon.[92] Tahapan untuk dua dekade berikutnya disusun. Pengemasan pemerintah terhadap Najaf dilaksanakan, dilanjutkan dalam Perang Irak-Iran dengan menampilkan tokoh 'Ali Kâsyif Al-Ghitâ' yang memimpin sejumlah "pertemuan Islam populer" yang diselenggarakan di Bagdad. Pembagian antara selatan dan utara juga merupakan kesuksesan lainnya. Terdapat kegusaran besar terhadap penyatuan hubungan antara Saddam Hussein dan pemimpin Kurdi, Mulla Musthafâ Barzânî, yang memuncak pada perjanjian Maret 1970: Muhsin Al-Hakîm dan tokoh-tokoh lain menyatakan kekecewaan terhadap tindakan keras bagi orang-orang Kurdi oleh pemerintah pusat pada tahun-tahun sebelumnya, dan Perjanjian 1970 dipersepsi sebagai suatu kemunduran tidak menguntungkan ketika Partai Ba'ats dan para ulama berada dalam permusuhan. Ketika bulan Juni 1970 masyarakat berkumpul di Najaf untuk meratapi kematian Muhsin dan menyuarakan ketidakpercayaan mereka terhadap tuduhan bahwa Mahdî adalah seorang agen CIA,[93] Muhammad Bahr Al-'Ulûm dan Mahdî Al-Hakîm tengah berada dalam pengasingan dan tidak bisa kembali ke Irak untuk menghadiri upacara pemakaman.

Dari tahun 1970 di Najaf mulai timbul perlawanan tahunan menentang pemerintah Irak. Muhammad Bâqir Al-Shadr ditangkap beberapa kali, dan dijadikan sasaran interogasi serta perlakuan brutal. Pada kejadian serupa yang terakhir, bulan Juni 1979, ketika ia bersiap-siap untuk mengunjungi kepala sebuah delegasi guna menyapa *Ayatullah* Khomeini di Teheran, ia ditahan dan diharuskan menjalani tahanan rumah. Ia tetap berada dalam status tahanan rumah hingga dipindahkan ke Bagdad 5 April 1980. Tanggal tersebut bersamaan dengan serangan kedua terhadap pejabat-pejabat tinggi pemerintah dalam satu minggu. Pada 1 April 1980, Thâriq 'Azîz, yang kemudian dikenal sebagai anggota Ba'ats terkemuka (namun belum menjadi menteri

luar negeri) menjadi target serangan granat dalam kesempatan berpidato di Universitas Waziriyya Bagdad. 'Aziz terluka, namun selamat. Mahasiswa-mahasiswa dalam pertemuan umum tersebut tidak seberuntung 'Aziz, dan pada kesempatan pemakaman mereka di Universitas Waziriyya Bagdad tanggal 5 April 1980, lagi-lagi sebuah granat dilemparkan ke tengah kerumunan massa. Bagi pemerintah ini merupakan sinyal konfrontasi akhir dengan sesuatu yang mereka pertimbangkan sebagai akar permasalahannya. Najaf dikepung malam itu, dan Muhammad Bâqir Al-Shadr dipindahkan ke Bagdad. Keterangan dari Najaf menyebutkan bahwa Shadr berhasil meloloskan diri dari penculikan dan penahanan kembali di bulan Juni atas upaya pertemuan massa yang diorganisasi Bint Al-Hudâ di *sahn* (lapangan besar di depan Masjid dan Kebun Imam 'Ali di Najaf) dengan seruan-seruan "imam Anda telah diculik". Kali ini, pemerintah membungkam saudara perempuan Shadr itu dengan membawanya ke Bagdad dan mengeksekusinya bersama kakak lelakinya. Jenazah Muhammad Bâqir dilaporkan telah dimakamkan saat fajar menjelang tanggal 9 April di hadapan sejumlah sanak saudara dari Najaf; karena itu diduga kematiannya terjadi sehari sebelumnya. Namun begitu, banyak pertanyaan masih tetap tidak terjawab.

Dengan demikian, berakhirlah rekayasa konfrontasi dalam tubuh Irak antara Najaf dan Bagdad. Pembunuhan tersebut sekaligus juga merupakan titik penentu bagi perjuangan yang diperbarui, yang kini telah meluas ke seluruh tahap Timur Tengah. Di Lebanon, Kuwait, Iran, Pakistan, India, Sudan, pada dekade berikutnya berjatuhan pula korban-korban perang antara teman-teman Muhammad Bâqir Al-Shadr dan pendukung-pendukung Saddam Hussein.

Dalam level yang lebih global, konfrontasi itu berubah menjadi Armagedon, sebagaimana pemerintah Ba'ats datang pada saat Perang Irak-Iran, yang dimulai dengan invasi Iran lima bulan kemudian, tanggal 22 September 1980. Kemudian disusul invasi Kuwait, dan, dalam kebangkitan Irak, *intifadhah* Irak bulan Maret 1991, foto-foto Shadr diarak di kota-kota Selatan selama beberapa waktu ketika mereka dibebaskan dari peraturan-peraturan keras.

Apakah sejarah terulang kembali secara penuh? Hanya waktu yang bisa mengatakannya. Namun kebangkitan gerakan Islam di Irak, Iran, dan Lebanon tidak dapat dipadami tanpa jaringan kerja yang ditumbuhkan dan dikembangkan di kota Najaf. Sekilas pandangan terhadap tokoh-tokoh gerakan paling terkemuka di akhir tahun '70-an dan '80-an akan memperlihatkan

bahwa, tanpa perkecualian, mereka telah belajar, bermukim, atau mengunjungi kolega-kolega mereka di Najaf.

Dengan sebuah jaring laba-laba hubungan institusional dan pribadi yang sedemikian kompleks yang telah dirajut di kota Irak, berbagai perkembangan di Timur Tengah sejak seorang penduduk Najaf paling terkemuka, Ruhullah Al-Khomeini, tampil berkuasa di Iran, secara langsung atau tidak langsung adalah buah cetakan Najaf. Perkembangan-perkembangan Irak, Lebanon, dan Iran, seperti halnya kemajuan-kemajuan internasional yang datang menyertai kebangkitan pengukuhan Republik Islam, dipengaruhi oleh warisan jaringan kerja tersebut.

Semua ini, ringkasnya, adalah latar belakang politis dari Renaisans di Najaf. Sejak dari episode Universitas Kufah, rangkaian adegan konfrontasi telah berubah menjadi globalisme yang tidak terduga. Karakter universal dari tantangan politik Islam yang bermula di Najaf bagaimanapun tidak akan pernah ada, tanpa dimensi budaya dan intelektual istimewa yang dibawanya. Di tengah-tengah peristiwa-peristiwa dramatis yang meningkatkan dugaan pencapaian global, sangat penting untuk diingat bahwa Renaisans Najaf adalah fenomena intelektual, melibatkan terutama para fuqaha dan produksi legal. Dimensi ini kurang dikenal dalam pergolakan Timur Tengah, namun menjadi subjek buku ini.

Yang berada di tengah pembaruan kultural dan pembentukan sistem tersebut tidak lain adalah "Syi'ah Internasional" itu sendiri, yang merupakan produk dari jaringan kerja—jaringan kerja Najaf. Di Najaf pula, Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr, medali universitas-universitas sebagaimana Ruhullah Khomeini menyebutnya setelah Mu<u>h</u>ammad Bâqir wafat, muncul sebagai penemu sebuah sistem ekonomi dan konstitusional yang baru. []

BAGIAN PERTAMA

HUKUM DAN UNDANG-UNDANG ISLAM

Pengantar Bagian Pertama

Tidak ada tema yang begitu terkenal di Timur Tengah pada abad ke-20 dibanding gagasan tentang negara. Dalam satu dan lain hal, kebanyakan gagasan yang diperdebatkan dihubungkan secara dekat dengan bentuk ideal sebuah negara, dan hampir keseluruhan arah yang dimungkinkan diambil dalam debat tersebut telah diselidiki. Ruang lingkup teori-teori politik mengenai negara begitu luas hingga memperbolehkan setiap ideologi, tidak peduli bagaimana terasingnya ia dari masyarakat tempat ia disusun dan bagaimana tipisnya hubungan dengan lingkungan kulturalnya, menemukan asosiasi dengan atau untuk memenangkan ideologi sebagian kelompok Timur Tengah.

Memang benar bahwa kebanyakan negara lain di dunia telah menyaksikan sedikit banyak suatu koleksi teori-teori kenegaraan serupa yang lebih luas. Namun, sebuah karakteristik dari Timur Tengah terletak dalam kesulitan menerima negara-bangsa *(nation-state)* klasik yang, di akhir dekade '50-an, diikuti banyak negara di dunia. Hingga kini, keengganan perdebatan tersebut untuk berurusan dengan negara-bangsa dalam bentuk mereka sekarang ini telah menjadi suatu indikasi mayor dari pantulan proyeksi-proyeksi yang berbeda secara radikal dan klaim mereka untuk menyusun masyarakat-masyarakat di Timur Tengah mengacu pada skema-skema alternatif.

Kesamaan-kesamaan tentunya dapat ditemukan pada wilayah-wilayah lain. Asia Tenggara dan Afrika yang juga memiliki masalah-masalah identitas negara serupa, dan krisis Korea serta Vietnam, sebagaimana situasi di Afrika Selatan, telah menyaksikan perpecahan dan kontroversi yang membayangi dan menggemakan situasi Timur Tengah. Namun, tujuan utama dari krisis-krisis ini tetap menyangkut negara-bangsa. Masalah yang dihadapi oleh kawasan-kawasan ini tidak sedemikian dalam berakar untuk menyangkal sebuah negara yang didefinisikan secara geografis dan dapat diterima yang di dalam krisis akan berkembang. Di negara-negara tersebut, pemerintah semacam

itu tidak dipertanyakan, dan krisis serta permasalahan diartikulasikan dari sebuah dasar yang berbeda: sosialisme atau komunisme versus kapitalisme, dominasi kolonial versus pembebasan, kontrol rasial dan kesukuan versus integrasi, demokrasi pluralistik vs. kediktatoran ... Timbul perselisihan tentang tema-tema ini, serta dibutuhkan sebuah entitas yang diterima atas perselisihan-perselisihan yang berhasil diatasi, dan dibutuhkan kontrol.

Dalam kasus Timur Tengah abad ke-20, tema-tema ini penting, namun ada dimensi yang lebih jauh dan lebih kritis: eksistensi sebuah negara. Di samping dasar-dasar ideologis debat tersebut, banyak kelompok menolak bentuk esensial negara-bangsa yang diterima di mana-mana. Penolakan ini menunjukkan bahwa di balik problem-problem politik yang cukup membingungkan *per se*, terdapat wilayah pertentangan yang lebih fundamental menyangkut konfigurasi negara itu sendiri. Untuk ideologi-ideologi ini, pertanyaan tentang bentuk negara-bangsa semacam itu muncul ke permukaan.

Dapat dikatakan keseluruhan gambaran ini mengindikasikan bahwa pendirian negara-bangsa dalam model dekolonisasi klasik yang berjalan pelan namun tegas telah berakar pula di Timur Tengah. Namun, model ini secara teratur ditantang oleh ideologi-ideologi dan tuntutan-tuntutan yang secara umum dihubungkan dengan entitas-entitas yang lebih luas yang menghubungkan beberapa negara-bangsa melalui suatu utopia yang integratif.[1] Utopia yang menolak itu sendiri telah mengikuti osilasi pendulum di antara dua bentuk bidang, (Pan)-Arabisme dan (Pan)-Islamisme, dan dapat diilustrasikan oleh tiga titik kesimpulan yang dicapai oleh pendulum itu selama abad tersebut: dari akhir 1800-an menuju dekade ketiga dari abad ke-20, Islamisme, atau lebih condong Pan-Islamisme, adalah bentuk dominan dari penolakan negara-bangsa. Sejak pertengahan 1920-an hingga meninggalnya Gamal Abdel Nasser pada 1970-an, kebangkitan Pan-Arabisme yang cenderung mengesampingkan Pan-Islamisme. Dan sejak 1970-an, pendulum tersebut telah kembali untuk mendukung penolakan negara-bangsa dalam bentuk Islaminya.

Dengan berakhirnya Perang Irak-Iran, gelombang pasang Islamisme kemungkinan kembali akan memberi jalan pada dominasi seruan-seruan para pendukung penolakan Pan-Arab, namun jika dihubungkan dengan keseluruhan tren, perspektif tetaplah diperlukan untuk keperluan penilaian. Juga dimungkinkan bahwa apa pun osilasi pendulum penolakan, sisi lain dari keseimbangan akan memenangkan hari tersebut: tidak akan ada yang lebih paten pada tahun-tahun belakangan ini dibandingkan dengan konsolidasi

negara-bangsa, dan kepastian pengesahannya—biarpun lamban. Namun, ini juga masih memerlukan waktu dan jarak, dan setiap krisis dapat menimbulkan kekacauan dalam proses pembangunannya yang lamban. Kendati demikian, hingga kini, walaupun terdapat contoh-contoh signifikan yang menunjukkan utopia tersebut datang mendekati kenyataan, seperti dalam kesepakatan konfrontasi negara-negara Arab pada perang melawan Israel pada 1967 dan 1973, negara-bangsa tetap menjadi landasan, dan alternatif para pendukung penolakan itu tetap menjadi utopia dalam seluruh bentuknya. Negara, dalam beberapa kasus, berada di jantung perhatian intelektual, dan baik bagi para pendukung penolakan utopia Islam maupun sebaliknya—para penerima negara-bangsa yang diberikan—syariat memiliki perkataan penting yang harus diucap-kan mengenai bentuk yang dapat diambil atau seharusnya diambil oleh sebuah negara. Dari keseimbangan antara negara-bangsa dan utopia yang disatukan, dua kutub yang saling berkorespondensi untuk menjelaskan kembali syariat telah muncul.

Kutub pertama diorientasikan secara eksternal. Kutub tersebut secara langsung berhubungan dengan untaian-untaian syariat melawan tujuan negara-bangsa yang telah diterima. Ini merupakan tujuan utopia Islam. Singkatnya, oposisi ini dapat dinyatakan sebagai tuntutan bagi sebuah Islam yang *suprastatal*. Ini mengingatkan pada prototip *dar al-ḫarb/dar Al-Islam* (wilayah perang/wilayah damai) yang dituliskan para fuqaha klasik. Mengacu pada model ini, dicari suatu kesatuan dari seluruh negara Muslim dalam sebuah entitas tunggal, yang akan menggantikan kerajaan-kerajaan Islam besar dari tradisi historis: negara-bangsa yang ada sekarang ini seharusnya melebur dalam suatu adiautoritas Islami terpusat yang akan bertanggung jawab untuk mengambil alih nasib komunitas Muslim, *ummah*.

Kutub kedua diorientasikan secara internal, dan meletakkan mekanisme aktual suatu negara yang ada pada pengujian standar syariat. Dalam pendekatan ini, negara adalah suatu tujuan yang diterima. Syariat tidak mempersoalkan apakah suatu negara-bangsa yang disodorkan sah atau tidak dalam batas-batas yang ada. Syariat menerima batasan-batasan ini, menghindari peletakan mereka pada pertanyaan, dan memusatkan pemikirannya pada bentuk dan perincian-perincian hukum sebagaimana memancar atau seharusnya memancar dari autoritas pemerintahan. Singkatnya, syariat berurusan dengan negara Islam tersebut tanpa mempertanyakan relevansi batas-batasnya.

Dalam studi kami menyangkut dampak konstitusional syariat, aspek para penolak utopia menyangkut debat atas negara/pemerintahan sengaja diabaikan.

Walaupun banyak yang tertarik untuk mengulang diskusi-diskusi saat ini di antara kelompok-kelompok Islam menyangkut kebutuhan bagi warga Muslim untuk bersatu dalam suatu entitas *suprastatal* yang terintegrasi, juga untuk menguji bagaimana kelompok-kelompok ini mendasarkan utopia mereka pada hukum, kegiatan semacam itu tampak cenderung bersifat "hubungan-hubungan internasional" daripada mengupayakan dasar legal yang tepat. Berbagai studi berharga telah didedikasikan pada bentuk-bentuk awal dan akhir Pan-Islamisme di sepanjang abad,[2] namun agaknya syariat tidak mampu mengartikulasikan teori abstrak menyangkut hukum internasional yang sudah selayaknya bersifat Islami.

Karya Syaybânî *Al-Siyâr Al-Kabîr*[3] secara umum dijelaskan sebagai salah satu dari bentuk-bentuk awal "hukum publik internasional" Islamis dan digunakan sebagai suatu pengukur bagi analisis utopia-utopia Islami modern, namun anjuran untuk memberlakukan *qiyâs* (analogi) menyangkut tipe literatur legal ini tetap mengandung nilai terbatas bagi negara-bangsa dunia modern. Suatu perbandingan dengan karya-karya literatur hukum internasional para fuqaha awal, karya-karya tersebut malah lebih bersifat suatu acuan kultural, daripada bersifat legal. Lebih jauh lagi, perbandingan-perbandingan semacam itu tidak berbeda secara esensial dari wacana *suprastatal* Pan-Arab dalam perujukannya yang berulang-ulang kepada episode-episode yang berisi keterangan tentang kejayaan kesatuan di masa lampau memerangi tentara Perang Salib. Kedua perbandingan yang digunakan lebih cenderung mengkhianati sebuah terminologi kultural-historis, dibandingkan wacana legal manapun yang diartikulasikan. Akibat penekanan kultural dalam pendekatan ini, bahkan bagi negara yang menggunakan utopia Pan-Islamisme sebagai pedoman (seseorang berpikir terutama tentang Iran pada waktu-waktu sekarang ini, namun terdapat latihan "solidaritas" lain berdasarkan Islam, yang saat ini tengah berlangsung di Pakistan, Arab Saudi, Libia, dan Irak), syariat berfungsi sebagai suatu ideologi, bukan hukum.

Semua ini terutama berhubungan dengan kutub kedua, kutub internal, yang menjadi pokok analisis dalam bab-bab konstitusional berikutnya. Titik awal mengambil aksioma yang telah diterima menyangkut eksistensi negara-bangsa yang disodorkan, termasuk predikat-predikat kedaulatan normal,

batas-batas yang diberikan, dan pengakuan internasional. Tanpa pertentangan menyangkut predikat-predikat abad ke-20 yang normal menyangkut negara ini, dan tanpa penekanan pada pengelompokannya di bawah susunan Islam internasional, pertanyaan yang tertinggal bagi hukum kini hanya mengenai pertanyaan internal, yang secara esensial berhubungan dengan negara sebagai pembuat peraturan tertinggi dan bersifat menekan. Syariat dengan demikian bertujuan mengonstruksi definisi meyakinkan menyangkut dimensi negara Islam ini.

Dalam hal inilah hukum dalam Islam tampil secara tegas. Seluruh kelompok Islam berangkat dari satu definisi tunggal negara Islam: "Negara Islam adalah suatu negara yang diatur dengan hukum Islam".

Definisi "diatur oleh hukum Islam" dalam negara Islam tersebut dengan demikian merupakan matriks teori negara dalam Islam. Matriks ini dapat digambarkan secara garis besar sebagai sesuatu yang terdiri dari dua unsur kunci, yang merespons pertanyaan (1) apakah hukum Islam tersebut, dan (2) siapa yang memutuskan sifat dan isi hukum Islam.

Begitu dihadirkan, matriks memperbolehkan analisis tersebut untuk mengurangi isu-isu guna menguji teori dan praktiknya tentang siapa pembuat keputusan dalam sebuah negara Islam, dengan demikian menjawab poin kedua menyangkut siapa yang mengatakan apakah hukum Islam tersebut. Adalah lebih sulit mengartikulasikan substansi hukum Islam, mengingat syariat dalam hal esensinya melingkupi segalanya. Bab-bab berikut ini mencoba menerangkan isu-isu tajam yang berhubungan dengan pertanyaan tentang "siapa yang memutuskan apakah hukum Islam tersebut". Bagian II akan mengembangkan beberapa jawaban Renaisans itu terhadap substansi hukum Islam dalam permasalahan ekonomi dan finansial.

Dalam presentasi kami mengenai perkembangan-perkembangan konstitusional dewasa ini, analisis tersebut tidak tersusun dalam tatanan historis atau kronologis. Namun, cenderung mengupayakan penataan kembali secara terbalik, yang memilih perwujudan-perwujudan yang berbeda dari pemanfaatan terminologi hukum Islam yang normal, kemudian mengelaborasi signifikansi mereka dalam perspektif historis dan komparatif. Tiga hasil seleksi dibuat untuk signifikansi konstitusional mereka dalam syariat.

Kumpulan hasil seleksi pertama terdiri dari sejumlah naskah yang ditulis sepanjang tiga dekade lalu oleh seorang ulama Syi'ah kontemporer, Muhammad Bahr Al-'Ulûm. Keunikan naskah-naskah ini terletak pada aneka

variasi pendekatan Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm tentang kontroversi legal yang sama. Kontroversi ini telah berkembang menjadi suatu perpecahan paling signifikan antara mazhab-mazhab Syi'ah, dan memuncak pada abad ke-18. Dua mazhab tersebut adalah mazhab Ushûlî* yang memenangkan perdebatan dan mazhab Akhbârî* yang mendominasi abad ke-16 hingga abad ke-18 ketika para pendirinya menjadi sasaran kritik faqih Syi'ah, Al-Wâ<u>h</u>id Al-Behbehani (w. 1205/1791).

Sangat sulit menemukan naskah orisinal dari Ushûlî atau Akhbârî. Apa yang umumnya diketahui adalah perpecahan serius telah terjadi dalam fiqih Syi'ah, dan bahwa Ushulisme adalah satu-satunya mazhab yang tersisa.

Namun, dalam tahun-tahun terakhir—dan tidak ada contoh yang lebih baik tentang hal ini dibandingkan dengan tulisan-tulisan Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm—penekanan telah berpindah dari pengakuan atas perselisihan antara Ushûlî dan Akhbârî pada pembaruan hubungan yang menghapuskan perbedaan-perbedaan yang dikenal secara tradisional.

Nilai dari analisis semacam ini bergerak melampaui deskripsi sederhana dalil-dalil kedua mazhab, dan menerangi gambaran mengenai hukum kontemporer Syi'ah yang lebih luas lagi, terutama dari sudut pandang siapa yang berwenang untuk mengatakan apakah hukum itu. Argumen-argumen mengenai kontroversi mengklarifikasi struktur fiqih Syi'ah dalam bentuk Ushûlî yang kini dominan.

Selain desakan terhadap kedekatan Akhbâriyah dan Ushûliyah, terlepas dari pertikaian-pertikaian historis yang mendalam, manifestasi kedua dari penggunaan bahasa yang ganjil dijumpai pula dalam naskah-naskah Syi'ah modern yang berasal dari cara sebagaimana beberapa episode kehidupan Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr telah dilaporkan. Salah satu hal yang menarik pada salah satu penulis biografi Shadr adalah sebuah studi hierarki pengetahuan dalam perangkat-perangkat fiqih Syi'ah dan pendidikan serta kurikulum ulama Syi'ah.

Penggunaan ganjil yang ketiga digunakan dalam wacana fuqaha Syi'ah kontemporer, yang disimpulkan dari surat-menyurat antara Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr dan Ruhullah Khomeini pada kurun waktu 1979–80 dan penggunaan beragam gelar kehormatan yang menarik perhatian dalam korespondensi

---

* Mazhab Ushûlî secara garis besar adalah mazhab yang memandang proses pengambilan (*istinbât*) Imam melalui proses *'aqlî* dan *naqlî* dan mengedepankan ijtihad, sementara mazhab Akhbârî hanya mengambil hukum melalui dalil *naqlî* saja (dari kabar/hadis saja).

ini, menyusun tahap final dalam struktur pengambilan keputusan dalam interpretasi legal. Korespondensi ini merupakan kesempatan bagi sebuah penyelidikan atas cara-cara seorang faqih terkemuka dapat meraih kedudukan tertinggi dalam hierarki, saat posisi "Kepemimpinan" begitu sentral dalam pemerintahan Islam yang didefinisikan sebagai sebuah negara berdasarkan hukum Islam. Studi tersebut kemudian dapat melaju ke tahap lebih jauh, yang melibatkan proses pembuatan konstitusi modern Iran.

Secara umum telah dikenal bahwa satu naskah yang sangat penting yang mengilustrasikan sistem pemerintahan Iran adalah karya Ayatullah Ruhullah Khomeini berjudul *Wilâyah Al-Faqîh*, yang secara orisinal dikemukakan lewat sebuah seri perkuliahan di Najaf pada 1970. Hanya sedikit keraguan bahwa sistem Iran telah mengadopsi beberapa di antara kesimpulan-kesimpulan Khomeini pada naskah tersebut. Namun, sebuah kontribusi yang lebih signifikan dengan segera mendahului revolusi Iran, dan, tidak seperti gubahan Khomeini, kontribusi tersebut berkorespondensi dengan sebagian besar perincian yang bisa ditemukan seseorang dalam Konstitusi Iran.[4] Karya ini ditulis oleh Muhammad Bâqir Al-Shadr, dan saat ini mulai banyak dikenal di Barat sebagai sebuah kontribusi signifikan bagi konstitusionalisme Islam.[5]

Namun, sebelum sampai ke tahap ini, proses yang dijalani Shadr untuk mencapai cetak biru final tersebut harus dicermati, dengan latar belakang cendekiawan-cendekiawan Islam terkemuka abad ini lainnya, sehubungan atas dua perhatian besar yang dinyatakan dalam bidang tersebut: bagaimana ia mendasarkan skema konstitusionalnya dalam Al-Quran (tahap 1), dan bagaimana pandangannya terhadap teori pemerintahan yang lebih abstrak berkembang dari naskah-naskah awalnya hingga tahun 1979 (tahap 2).

Apapun kesamaannya dengan naskah-naskah Shadr, atau dengan kuliah Khomeini tentang Pemerintahan Islam, penganugerahan kekuasaan bagi pengikut-pengikut Khomeini (dan Shadr) di Teheran menyuntikkan kehidupan baru dalam hukum. Konstitusi di Iran, seperti naskah legal lainnya, memulai eksistensi dirinya, dan bereaksi terhadap sebuah logika yang berbeda esensinya dengan yurisprudensi teoretis dalam wilayah murni.

Pada 1988, berbagai kontradiksi yang telah tampak dalam beberapa naskah awal, sebagaimana dalam struktur hierarki legal Syi'ah, telah dinyatakan di Iran dalam suatu seri perkembangan penting yang ditunjukkan oleh lingkaran-lingkaran tertinggi sistem tersebut, termasuk sang pemimpin itu sendiri, Khomeini. Sesudah perubahan-perubahan tersebut, tahun yang sama

juga menyaksikan satu kebangkitan radikal dari naskah Iran tahun 1979, dengan kemunculan sebuah badan konstitusional yang baru, dan pewarisan relatif Dewan Pelindung yang kuat. Pada musim panas 1989, wafatnya Khomeini dan pengadopsian suatu perbaikan besar-besaran atas konstitusi di Iran menandai sebuah fase baru di Iran.[]

1. Arketip Hukum Syi'ah

Relevansi kontroversi Ushûlî/Akhbârî

Pernyataan yang disepakati mengenai hukum Syi'ah kontemporer adalah pembagian dalam sejarah Ja'farisme[1] antara dua mazhab hukum, Ushûlî dan Akhbârî, serta dominasi setiap alternatif sejak kebangkitan fiqih Syi'ah. Sejak akhir abad ke-18, bagaimanapun, telah diketahui secara umum bahwa hukum Syi'ah berada di bawah kontrol ketat mazhab Ushûlî.

Belakangan ini, terdapat suatu minat yang diperbarui dalam dua mazhab tersebut, dan beberapa riset yang baik mengungkapkan periode awal dominasi Akhbârî, pada awal periode Safawiyah[2], sebagaimana periode kritis di abad ke-18[3] yang menyaksikan kemenangan eponim mazhab Ushûlî saat ini, Al-Wâhid Al-Behbehani, yang sangat sedikit diketahui.[4]

Analisis sekarang ini kurang berkenaan dengan pengukuhan, kebangkitan dan meredupnya Akhbâriyah serta Ushûliyah dibandingkan dengan persepsi saat ini dari perdebatan para fuqaha Syi'ah modern. Penekanan pada persepsi kontemporer sebagian dihubungkan dengan kesulitan mengakses dokumen-dokumen awal. Tapi hal ini juga didasarkan pada kebutuhan untuk menekankan secara metodologis relevansi kontroversi menyangkut struktur hukum Syi'ah saat ini. Apa pun perselisihan dan dimensi historis awal mereka, perubahan-perubahan sedikit banyak tidak terbantahkan lagi, sejak mazhab Akhbârî disingkirkan selama lebih dari dua abad. Peraturan-peraturan Usyûlisme tidak tertandingi. Terbatasnya pengaruh Akhbarisme secara geografis membatasi peranannya, secara kontras, dibanding karakteristik Ushûlî: ciri khas hukum Ushûlî Syi'ah kontemporer dapat dipersepsi dengan lebih jelas jika dilihat dalam kekontrasannya dengan Akhbâriyah.

Dalam naskah-naskah legal dunia Syi'ah saat ini tidak dimungkinkan lagi menemukan suatu pembelaan Akhbâriyah dalam hubungannya dengan pandangan legal tertentu. Namun, tahun-tahun belakangan ini, beberapa ulama Syi'ah telah "mengunjungi kembali" kontroversi Akhbârî-Ushûlî.[5]

Kesaksian yang paling menyeluruh, dan yang memberi tahu paling banyak perspektif di lingkungan Syi'ah saat ini menyangkut kontroversi tersebut, terdiri dari satu seri studi selama tiga dekade oleh seorang faqih yang diasosiasikan secara dekat dengan tokoh Renaisans Najaf, Muhammad Bahr Al-'Ulûm.

Lahir pada 1927 dari keluarga yang terkemuka karena kecendekiawanan mereka,[6] Muhammad Bahr Al-'Ulûm sudah tampil pada awal tahun 1960-an sebagai seorang kolaborator dekat Ayatullah Muhsin Al-Hakim (w. 1970). Kepadanya Muhammad Bahr Al-'Ulûm menulis kritik terperinci tentang hukum status pribadi yang baru saja diloloskan di Irak.[7] Bersama putra Muhsin, Mahdî (yang dibunuh di Sudan pada 1988), dia adalah salah satu dari ulama pertama Renaisans Najaf yang mengambil rute pengasingan setelah mendapat akses menuju kekuasaan dari Partai Ba'ats di Bagdad. Setelah satu periode dilewatkan di Irak dan Mesir, negara tempat dia mendedikasikan diri untuk mengerjakan sebuah tesis doktoral tentang *Perselisihan tentang Hukum Islam*,[8] dia berada di antara komunitas Irak dalam pengasingan di Inggris dan bertindak sebagai salah satu pemandu spiritual terkemuka.

Bahr Al-'Ulûm membicarakan kontroversi Ushûlî-Akhbârî dalam tiga kesempatan, pada 1964, pada 1978, dan pada 1987–88.[9] Dalam esai-esai ini, inti historis kebangkitan Akhbâriyah dan perkembangannya secara umum tetap sama, namun wilayah-wilayah perbedaan seperti yang dipersepsinya dalam tiga contoh berbeda secara signifikan.

Pembaruan Akhbâriyah mewujud pada abad ke-11 melalui tulisan-tulisan Mirza Muhammad Amîn Al-Astarabadî, yang, sesudah belajar di Najaf, pergi ke Madinah dan Makkah untuk mendirikan mazhabnya sendiri.[10]

Al-Astarabadî adalah "Akhbârî yang berdedikasi".[11] Dia mencoba menemukan akar-akar mazhabnya pada masa-masa awal Syi'ah setelah *ghaibah* (kegaiban Imam Kedua Belas pada abad kesembilan). Dia berargumentasi bahwa mazhab Akhbârî dominan hingga Kulaynî (w. 329/941) dan Al-Sâduq (w. 381/991), dan hanya mengalami kemunduran pada abad ke-4 setelah Hijriah, setelah sejumlah cendekiawan Syi'ah mulai memperkenalkan konsep *'aql* (yang dapat diterjemahkan secara singkat sebagai akal, rasionalitas) dalam sistem logis hukum, *ushûl*.

Perjuangan menentang ilmu *ushûl* seperti yang kemudian diterima[12] didasarkan pada penolakan "unsur-unsur umum dan metode Ushûlî yang barangkali membedakannya dengan naskah-naskah fiqih"[13] serta pada persepsi Al-Astarabadî menyangkut pandangan tentang Sunni yang tidak dapat diterima oleh para penganjur *ushûl* di antara ulama-ulama Syi'ah. Bahr Al-'Ulûm

berargumentasi bahwa alasan yang tersembunyi bagi perjuangan ini dihubungkan dengan prioritas Sunni dalam mengembangkan *ushûl*, yang tidak diperlukan kelompok Syi'ah sebelum *ghaibah*, mengingat para Imam masih mampu mendekritkan hukum yang layak untuk diikuti tanpa bantuan konstruksi metodologis. Pandangan ini diilustrasikan dalam pemanfaatannya oleh anggota-anggota Syi'ah menyangkut konsep-konsep Ushûlî Sunni, suatu masalah yang tidak didukung oleh orang-orang seperti Astarabadî. Bagi Al-Astarabadî dan kaum Akhbârî, preseden Sunni dalam disiplin tersebut merupakan keunggulan Sunni, dan membuat keseluruhan bidang *ushûl*. "Satu contoh adalah kata *ijtihâd*, yang diambil dan dikembangkan ulama Imami dari fiqih Sunni. Kelompok Akhbârî, yang tidak menyadari transformasi esensial makna kata tersebut, menyimpulkan bahwa ilmu *ushûl* secara umum telah mengadopsi arah yang sama yang diikuti oleh pemikiran ilmiah Sunni. Mereka karena itu menolak ijtihad."[14]

Dalam tulisan Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm pada 1964, esensi Akhbâriyah tampil dalam penolakan mazhab tersebut terhadap ijtihad dalam proses interpretatif, dan dalam pendirian tertulisnya oleh berita-berita (*akhbâr*) yang dinisbahkan pada Nabi Saw. dan para Imam dalam keempat kitab kumpulan hadis Syi'ah.[15] Bagi para pendukung Akhbâriyah, sebagaimana dibaca oleh Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm, naskah-naskah ini dipertanyakan. Konsekuensinya, tidak diperlukan rancangan suatu ilmu interpretasi yang dapat membahayakan autentisitas oleh bias-bias yang tidak diperlukan.

Ruang bagi interpretasi secara umum mengacu pada para fuqaha Syi'ah, melalui kombinasi ijtihad sebagai suatu proses general dan *'aql*[16] sebagai suatu perangkat utama, muncul di pusat kontroversi abad ke-18 antara Al-Astarabadî dan Behbehani.

Namun, perbedaan-perbedaan melingkupi bidang yang lebih luas, dan melebar pada perincian-perincian kecil dalam metodologi legal, yang cenderung mengindikasikan bahwa kedalaman celah antara dua mazhab bernilai penting secara historis. Bagi para fuqaha Syi'ah modern, dicontohkan oleh Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm, celah tersebut semakin diabaikan. Perbedaan-perbedaan antara Akhbârî dan Ushûlî secara pelahan diredupkan oleh argumen-argumen legal dan logis.

Akhbârî dan Ushûlî: perbedaan-perbedaan

Beberapa penulis telah melaporkan lebih dari beberapa pokok perbedaan utama antara Akhbâriyah dan Ushûliyah. Setelah Yûsuf Al-Bâ<u>h</u>rânî, Mu<u>h</u>ammad

Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm menguranginya menjadi dua puluh sembilan pokok, yang ditambahkan pada enam perbedaan historis dan psikologis yang mencirikan bentuk perselisihan antara kedua mazhab. Akhbâriyah, demikian dikatakan, melarang ijtihad, mereduksi sumber-sumber hukum hanya pada Al-Quran dan Sunnah. Hanya interpretasi Dua Belas Imam yang bisa dijadikan acuan, dan manifestasi hadis mereka akan melingkupi naskah Al-Quran secara umum atau bahkan bagian yang tidak pasti. Sesungguhnya, disiplin *ushûl* itu berlebihan, dan baik *ushûl* maupun *ijtihâd* ditolak karena merupakan perangkat Sunni yang asing bagi pengikut Dua Belas Imam. Hubungan kaum Syi'ah dengan Imam yang Gaib selama periode Gaib Besar (*Ghaibah Al-Kubrâ*) dilakukan melalui pemahaman literal dan eksklusif menyangkut naskah-naskah Dua Belas Imam. Tidak diperlukan perantara, tidak ada mujtahid.

Sebaliknya, bagi kaum Ushûlî, Al-Quran dan Sunnah harus diberi tambahan *ijmâ'* (konsensus) dan *'aql* (penalaran). Peranan sang mujtahid dan praktik *ushûl* sebagai suatu ilmu interpretasi yang teliti berada di tempat tertinggi. Naskah Qurani akan meliputi hadis yang lebih spesifik, dan terserah pada sang mujtahid untuk menyatukan kontradiksi-kontradiksi yang dimungkinkan. Pada derajat/level sosial, adalah perlu untuk mengikuti mujtahid yang masih hidup seperti para Imam, dan aturan ini begitu penting hingga terlarang bagi para awam untuk mengikuti (taklid) alim yang telah wafat, bagaimanapun masyhurnya mendiang cendekiawan tersebut, mengingat: "taklid terhadap mereka yang telah meninggal dunia adalah terlarang".[17]

Perbedaan-perbedaan yang paling signifikan dapat dikelompokkan kembali, dari perspektif bentuk hukum Syi'ah saat ini, dalam dua tema yang saling berhubungan berikut ini, yang berkenaan tentang (1) teknis-legal dan (2) struktur sosial Syi'ahisme.

(1) *Legal*: Perbedaan-perbedaan dalam interpretasi legal berasal dari penerimaan kaum Ushûlî terhadap *ijtihâd*. *Ijtihâd* dapat digambarkan sebagai suatu hukum yang dikerjakan/terbentuk dengan teliti berkat pertolongan logika, oleh suatu proses kreatif yang berkesinambungan. Proses pengerjaan yang teliti itu diperlukan oleh kaum Ushûlî, namun dilarang oleh kaum Akhbârî. Karena itu, sumber-sumber hukum yang diakui oleh kaum Akhbârî dibatasi pada dua sumber yang (dalam teori) tidak memerlukan upaya interpretasi apa pun, yaitu *Kitab* (Al-Quran) dan Sunnah. Beberapa anggota kelompok Akhbârî, mengacu pada Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm, sesungguhnya hanya mengakui Sunnah sebagai sebuah sumber hukum karena Sunnah

adalah satu-satunya naskah yang berbunyi secara ilmiah serta berisi unsur yang tidak dapat dipertentangkan (*noncontradictable*), yang datang apa adanya tanpa memerlukan penggarapan yang teliti dari sang *Ma'shûm* (Imam). Sebaliknya, kaum Ushûlî mengakui empat sumber dasar hukum, yaitu *Kitab*, Sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Hadis juga merupakan unsur yang masih dipertentangkan. Kaum Akhbârî membagi hadis dalam kategori kuat dan lemah, sementara kaum Ushûlî membedakannya di antara empat lapisan hadis.[18]

(2) *Sosial*: Dari perbedaan-perbedaan teknis dan legal ini, muncul konsekuensi penting menyangkut struktur sosial komunitas legal Syi'ah. Dengan cara yang sama *ijtihâd* muncul sebagai titik pusat kontroversi di antara kaum Ushûlî dan Akhbârî, eksistensi dan autoritas para mujtahid merupakan suatu unsur pembagi dalam konfigurasi sosial yang dihasilkan dari perbedaan-perbedaan mazhab tersebut. Mengingat ilmu pengetahuan merupakan hak istimewa (*prerogative*) hanya bagi para Imam, maka mereka yang non-Imam secara mutlak dianggap sebagai penilai/hakim yang salah. Ketentuan ini diakui oleh kedua mazhab, namun kelompok Akhbârî mendorong premis tersebut ke dalam kesimpulan logis secara penuh, dan ilmu pengetahuan, sebagai suatu pengetahuan hal-hal yang pasti, dengan demikian menjadi tidak mungkin bagi pengikut Akhbâriyah jika sang Imam kebetulan absen. Keseluruhan masyarakat terikat untuk meniru sang *Ma'shûm*, dan fakta ketidakhadirannya selama *ghaibah* tidak mempengaruhi gambaran tersebut. Mengingat hanya sang *Ma'shûm* yang dianggap layak untuk mengurus masalah-masalah religius, peranan dari manusia lain, termasuk faqih yang paling terpelajar sekalipun, menjadi sesuatu yang berlebihan. Dalam masyarakat Akhbârî, tidak ada tempat bagi para mujtahid.

Keistimewaan Ushûliyah tampil sebagai kontras penuh dari aspek argumentasi Akhbârî ini. Bagi kaum Ushûlî, *ijtihâd* sangat diperlukan, dan spesialis *ijtihâd* menjadi *ipso facto* bersifat superior dalam hal ilmu pengetahuan dan status terhadap para nonspesialis, yang dipindahkan tempatnya ke ranking kedua dari para imitator/peniru. Masyarakat dengan demikian terbagi di antara kelompok mujtahid dan *muqallid*. Para *muqallid* harus mengikuti para mujtahid dengan cara yang sama mereka mengikuti para Imam. Akibat yang signifikan dari supremasi mujtahid ini adalah tugas bagi para *muqallid*, tidak hanya untuk mengikuti seorang mujtahid, tapi juga mengikuti seorang mujtahid yang masih hidup. Dalam *Ushûl* Akhbârî, hanya Dua Belas Imam yang dapat ditiru. Sebuah *fortiori*, tidak diperlukan persyaratan apa pun bagi taklid para mujtahid, waktu sekarang atau yang sudah berlalu. Bagi kaum Ushûlî,

sebagai kontras, peniruan mujtahid yang sudah meninggal adalah tindakan terlarang. Reproduksi *ijtihâd* sebagai suatu proses kreatif dengan demikian dijamin akan terus berlangsung.

Begitulah munculnya persepsi dua mazhab hukum dan signifikansi perbedaan mereka, seperti dalam catatan Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm tahun 1964. Pada akhir dekade 1970-an, bagaimanapun, gambaran tersebut telah berubah secara signifikan. Dalam sebuah karya besar mengenai ijtihad, dipublikasikan dalam 1977,[19] subjek serupa didiskusikan kembali, namun penilaian Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm menyangkut kontroversi tersebut kini dengan jelas didasarkan pada pengabaian perbedaan-perbedaan di antara Akhbâriyah dan Ushûliyah.

Argumentasi dipaparkan pada bagian "Akhbâriyah dan pelarangan ijtihad"[20] melalui suatu pembagian sejarah panjang dari tren Akhbârî menjadi tiga periode mayor. Periode pertama memiliki sumber yang samar-samar. Pemeriksaan teliti terhadap naskah-naskah awal yang menjelaskan Akhbâriyah memperlihatkan kutipan <u>H</u>illî (w. 726/1325) yang singkat dan tidak meyakinkan dan, dalam naskah lain sesudahnya karya faqih Akhbârî terkemuka, Al-Astarabadî, yang telah diungkapkan sebelumnya, proyeksi Al-Astarabadî mengenai dalil-dalil Akhbâriyah sendiri mengacu kembali pada para cendekiawan dan perawi karya-karya hadis Syi'ah terkemuka sebelumnya, Al-Kulaynî dan Al-Qummî.[21]

Periode kedua lebih signifikan lagi. Dimulai dengan Al-Astarabadî, yang mengkritik dengan keras kelompok Ushûlî dalam *Al-Fawâ'id Al-Madaniyyah*:

> Posisi yang tepat adalah posisi para pendahulu Akhbârî kita ... Al-Quran kebanyakan datang dengan cara yang membingungkan (*ta'miyyah*) ke dalam pikiran orang (*adhhân al-ra'iyyah*), dan demikian pula halnya dengan kebanyakan aturan kenabian (*sunan nabawiyyah*), dan kita tidak punya jalan apa pun untuk mengetahui aturan-aturan legal, apakah sesuatu yang prinsip atau sekunder,[22] kecuali dengan mendengarkan kedua Shâdiq [dua imam: Imam Mu<u>h</u>ammad Al-Bâqir dan Ja'far Al-Shâdiq]. Adalah terlarang untuk menyimpulkan kesimpulan-kesimpulan teoretis dari manifes [teks-teks] dalam Al-Quran, atau dari naskah-naskah manifes Sunnah Nabi selama konteks mereka (*a<u>h</u>wâl*) tidak diketahui mengacu pada *ahl al-dzikr* [para Imam].[23]

Bagian ini dengan jelas memperlihatkan, uraian-uraian Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm, bahwa satunya-satunya sumber yang bisa diterima menyangkut Akhbâriyah adalah *Kitab* dan *Sunnah* seperti dikatakan para Imam. "Hal ini bermakna

pelarangan bagi para faqih untuk menginterpretasi dan menyimpulkan (*ijtihâd wa istinbâth*) kecuali dalam batasan-batasan yang digambarkan dari *akhbâr* yang berhubungan dengan para Imam."[24]

Periode ketiga memperkenalkan posisi kompromis Yûsuf Al-Ba<u>h</u>rânî.[25] "Tahap yang sedang-sedang saja" ini mengetengahkan Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm sebagai suatu model bagi penilaian terhadap kontroversi tersebut. Perbedaan-perbedaan mayor di antara dua mazhab dianalisis untuk memperlihatkan bahwa mereka dalam kenyataannya lebih kurang signifikan dibandingkan dengan sejarah yang menggambarkan tarik-menarik yang tampaknya disarankan oleh mazhab masing-masing.[26]

Analisis yang baru ternyata tidak lebih berkembang daripada pemikiran ulang terbaru Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm mengenai Akhbâriyah.[27]

Pendekatan absolut

Studi Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm terbaru mengenai subjek tersebut memperlihatkan signifikansi keberangkatannya dari pandangan-pandangan awalnya menyangkut Akhbâriyah: "Pernyataan tentang pelarangan *ijtihâd* dari kaum Akhbârî tidak dapat ditemukan, dan praktik mereka bertentangan dengan pernyataan ini."[28] Kaum Ushûlî dianggap tidak berbeda dengan kaum Akhbârî, manakala pendekatan tersebut telah menjadi semakin mutlak dibandingkan dalam gubahan Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm tentang *ijtihâd* tahun 1977. Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm tidak hanya mencoba untuk menghubung-hubungkan berbagai perbedaan itu, seperti yang dilakukannya kemudian melalui suatu penekanan pada sikap moderat Yûsuf Al-Ba<u>h</u>rânî. Kali ini, analisis tersebut disusun mengarah pada penghapusan perbedaan-perbedaan kedua mazhab secara menyeluruh.

Proses pencapaian kesimpulan yang berlawanan secara diametris dengan gambaran tahun 1964 terdiri dari suatu campuran argumen legal dan fungsional. Pada tahun 1964, perbedaan-perbedaan di antara dua mazhab muncul cukup banyak, baik dari sudut pandang legal maupun fungsional. Untuk menyimpangkan mereka, Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm mengurangi perbedaan-perbedaan di antara kelompok Akhbârî dan Ushûlî menjadi dua pokok penting, yang berkorespondensi dengan deskripsi kami mengenai perbedaan-perbedaan di antara Akhbâriyah dan Ushûliyah sebagai suatu legal teknis dan sosial.

(1) *Legal*: perbedaan-perbedaan legal kini didekati oleh Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm dalam suatu cara yang begitu mengaburkan mereka sehingga

mereka menghilang. "Debat esensial tersebut—sebagaimana tampak oleh saya—dibatasi pada dua pandangan kelompok mengenai metode-metode (yang diterima) dari hukum (alat-alat undang-undang, *adillah al-tasyrî'*). Bagi kaum Akhbârî, metode hukum itu hanyalah *Kitab* dan *Sunnah*, sementara bagi para mujtahid (kaum Ushûlî), metode hukum tersebut terdiri dari empat unsur, sebagai tambahan, *ijmâ'* dan *'aql*, dan metode-metode kesimpulan lain seperti *istishhâb, istihsân*, dan lain-lain."[29]

Namun *ijmâ'*, Muhammad Bahr Al-'Ulûm mendebatnya dengan mengutip Muhammad Ridhâ Al-Muzhaffar,[30] "yaitu adalah *ijmâ'*", tidak berisi nilai ilmiah, selama tidak membuka rahasia (*yaksyuf*) perkataan sang *Ma'shûm*. Jika menyingkapkan dengan kepastian (*qath'*) perkataan sang *Ma'shûm*, bukti (*hujjah*) itu berada dalam kebenaran (unsur) yang diungkapkan (*munkasyaf*) dan bukan pada (metode) yang tidak terungkap (*kasyf*). *Ijmâ'* dengan demikian memasuki tataran Sunnah dan tidak menetapkan suatu argumen independen (*dalîl*) di sisinya."[31] Dengan kata lain, *ijmâ'* sebagai suatu konsensus hanya boleh disimpulkan seiring dengan/di bawah Sunnah, dan tidak menghadirkan alat metodologi baru yang begitu autonom hingga bisa menetapkan suatu sumber atau metode hukum terpisah.

Bagi kontroversi Ushûlî-Akhbârî, kumpulan-kumpulan *ijmâ'* semacam itu membawa konsekuensi-konsekuensi penting, dan mengungkapkan sebuah karakteristik Syi'ah modern yang tidak terduga. Bahr Al-'Ulûm sebenarnya berpendapat bahwa Akhbâriyah memang benar dalam hal penolakan mereka terhadap orisinalitas *ijmâ'*, dan bahwa di sini tidak terdapat dasar bagi pernyataan otonominya sebagai suatu sumber hukum. Dipandang dari pandangan ini, *ijmâ'* tidak dapat dipertimbangkan secara legal maupun historis sebagai "suatu sumber hukum Islam".[32]

Sementara bagi *'aql*, Bahr Al-'Ulûm menggunakan suatu argumen logis yang juga menyimpangkan perbedaan-perbedaan di antara Ushûliyah dan Akhbâriyah. Kali ini, bagaimanapun, argumen itu melemahkan penjelasan kaum Akhbârî, bukan kelompok Ushûlî. Seperti Muhammad Taqî Al-Hâkim[33], Muhammad Bahr Al-'Ulûm mempertimbangkan bahwa *'aql* adalah sumber argumen-argumen (*hujaj*). Argumen-argumen mengarah padanya, seperti juga referensi satu-satunya (*marja'*) dalam prinsip-prinsip agama dan dalam beberapa cabangnya (*furû'*), yang di sini para pembuat undang-undang tidak dapat mengeluarkan sebuah aturan, sebagaimana perintah-perintah pengabdian (*ithâ'ah*) dan pembagian-pembagian kewajiban sesudahnya untuk diketahui ataupun diabaikan ..."[34] Dengan kata lain, *'aql* adalah pengorganisasi

prinsip-prinsip religius yang tidak dapat dihindarkan lagi, dan merupakan cara yang ditempuh untuk mencapai peraturan-peraturan kedua. Adalah sesuatu yang tidak bisa dihindarkan lagi untuk memberi tempat bagi penalaran bahkan terhadap aturan-aturan paling dasar yang membuat para faqih Akhbârî, seorang mujtahid.

(2) *Sosial*: Perbedaan penting kedua, yang telah kita gambarkan sebagai sosial, terfokus pada manuskrip terbaru yang kurang bersifat empati, seperti pada, dalam karya Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm sebelumnya mengenai ijtihad,[35] kali ini mengenai fungsi dan peranan para fuqaha dalam masyarakat. Pada 1964, Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm telah berargumentasi bahwa mujtahid tidak diperlukan oleh Akhbâriyah, sebagaimana ia, tidak seperti para Imam, memiliki kemungkinan banyak membuat kesalahan. Konsekuensinya, tidak diperlukan adanya seorang penafsir yang akan memperkenalkan hukum pada mereka yang belum mengetahui/belum ditahbiskan (*non-initiate*). Sebaliknya, Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm kini berargumentasi bagi suatu rekonsiliasi pada dasar bahwa "faqih Akhbârî adalah seorang mujtahid tanpa perlu menyatakannya karena ketika ia kembali pada dua sumber esensial [hukum, *Kitab* dan Sunnah], ia perlu melatih kecakapan penalarannya (*malakah*) untuk memahami aturan legal, dan memindahkannya pada para *muqallid*-nya (pengikut/penirunya)."[36] Seperti halnya dalam argumen mengenai *'aql*, Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm menggunakan suatu perangkat logis untuk memperlihatkan bahwa apa pun teori ijtihad, dan apakah itu diterima atau ditolak oleh mazhab-mazhab, tidak bisa dihindarkan, paling tidak tetap diperlukan latihan-latihan mengartikan dan menginterpretasikan bacaan-bacaan hukum. Para faqih, faqih mana pun, adalah *mujtahid malgre lui*.[37]

Kesimpulan: signifikansi kontroversi tersebut

Perkembangan persepsi kontemporer pada kontroversi Ushûlî/Akhbârî dalam karya-karya Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm memiliki nilai instruktif yang bergerak jauh melebihi pengawasan terhadap argumen-argumen legal bagi salah satu mazhab atau mazhab lainnya, atau pembelaan kesepakatan utama mereka. Seperti diperdebatkan dalam pembukaan bagian ini, pentingnya kontroversi Akhbârî/Ushûlî bagi penelitian saat ini terletak pada penekanan dampak kontemporernya, dibandingkan pada rekonstruksi "kebenaran" historis perdebatannya.

Pembacaan kontroversi memperoleh cahaya yang baru pada struktur legal dan institusional dari Syi'ahisme masa kini. Ketika Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm

menyimpulkan bahwa seorang faqih bisa dan memang merupakan seorang penafsir, seorang mujtahid, dengan alasan bahwa suatu pemahaman singkat pun melibatkan proses ekstrapolasi, ia menyimpulkan perbedaan antara Akhbâriyah dan Ushûliyah di bawah sebuah argumen yang lebih general yang memiliki implikasi penting bagi teori hukum Islam modern.

Menurut argumentasinya, kapan pun sang faqih, dalam masyarakat, membaca hukum, ia harus menginterpretasikannya. Ketika kaum Akhbârî mencoba membatasi kekuasaan sang faqih, mereka kalah karena mencoba untuk menyelesaikan suatu kontradiksi esensial—yang justru memang tidak dapat terselesaikan. Seorang faqih, yang tugas dan kewajibannya dalam masyarakat begitu dikurangi seperti dalam teori Akhbârî, akhirnya terpaksa turun takhta dari gelarnya. Jika seorang faqih tetap ingin dimanfaatkan, tidak ada alternatif lain kecuali memberinya kesempatan memikul peranan sosial selaku penafsir legal. Tidak mungkin membatasi *ijtihâd* dengan memaksakan larangan atas logika, seperti yang dilakukan kaum Akhbârî dengan menyangkal *'aql*. Juga tidak mungkin secara tiba-tiba mendeklarasikan interpretasi ilegal melalui dekrit, seperti dalam tujuan absurd yang diterima dari sesuatu yang disebut "penutupan gerbang ijtihad".[38]

Dua peringatan bisa jadi menambah perspektif pada kontroversi Syi'ah dan hukum Islam secara general. Yang pertama adalah fungsional. Jika seorang faqih dalam suatu kasus adalah *mujtahid malgre lui*, seperti disarankan oleh Bahr Al-'Ulûm, maka relevansi keseluruhan dari kontroversi Akhbârî/Ushûlî yang dirayakan menjadi mungkin untuk dibantah, sebagaimana halnya teori penutupan *bab al-ijtihâd*. Dengan kata lain, tujuan-tujuan ini muncul sebagai murni *casuistry* (*casuistry*, ilmu akhlak yang berkenaan dengan soal-soal yang meragukan kata hati—penerj.).

Dalam istilah logis, kontroversi tersebut bisa jadi tidak relevan. Namun terdapat dimensi-dimensi yang lebih dalam, yang mengundang pertanyaan bagi kesimpulan-kesimpulan ini. Pertanyaan-pertanyaan semacam itu, seperti disarankan oleh semiotik modern, memperlihatkan bahwa, terletak dari kekosongan fungsional mereka, mereka tetaplah esensial sebagai wadah dari suatu wilayah sengketa yang lebih besar lagi, hanya mengambil bentuk legalisme. Legalisme, dalam kontroversi Akhbârî/Ushûlî Syi'ah abad ke-18, dan dalam teori penutupan gerbang *ijtihâd* oleh pernyataan Sunni abad ke-10, bisa jadi sekadar suatu teras yang menyembunyikan isu sosial yang lebih signifikan.[39]

Peringatan kedua berhubungan dengan ketegasan Syi'ahisme. Kemenangan Ushulisme pada akhirnya merupakan kemenangan para fuqaha.

Namun, para fuqaha bukanlah mutlak merupakan penafsir hukum sebagaimana para penafsir hukum religius eksklusif, dari hukum *qua* agama. Keunikah Syi'ahisme modern terletak pada tubuh otonom para mujtahid Syi'ah yang diberi jubah perlindungan hukum—dan agama—melalui kekuatan interpretatif mereka. Fakta bahwa seorang Syi'ah awam, seorang *muqallid* harus mengikuti seorang mujtahid yang masih hidup dalam segala tindak langkah kehidupannya adalah indikasi yang paling menunjukkan nilai penting para mujtahid sebagai suatu badan yang kompak dan memudakan kembali/memberi gairah kemudaan *(rejuvenate)*. Signifikansi mereka memuncak pada lapisan sosial karena para mujtahid dalam teori Ushûlî dikukuhkan sebagai referensi hidup bagi masyarakat dalam unsur yang paling sensitif dan krusial, hukum.

Dalam bab-bab berikutnya, argumentasi mengenai peranan puncak para faqih akan dibahas lebih jauh lagi. Namun pertama-tama, lebih banyak lagi harus dikatakan menyangkut keadaan-keadaan material dari para ahli waris Ushûliyah, terutama dalam mekanisme pendidikan, yang, dalam masyarakat Syi'ah modern, arus deras cendekiawan, melegitimasi mereka, menggambarkan konfigurasi intelektual kepakaran mereka, dan membuat sebuah hierarki kepemimpinan mereka yang relatif ketat.

Kolese-kolese Syi'ah, kurikulum tradisional dan perhatian baru

Muhammad Bâqir Al-Shadr adalah sosok yang secara intelektual terlalu cepat matang. Namun, desakan atas kejeniusannya di antara para penyusun biografinya tampaknya tidak proporsional terhadap nilai penting tema ini, bahkan dalam gambaran yang diungkapkan para penulis semi-biografi para murid dan pengikutnya yang menulis tentang diri Al-Shadr.[40] Karya tertulis Shadr[41] bicara tentang dirinya sendiri, dan hanya ada sedikit keraguan bahwa dalam Dunia Islam di abad ke-20, seiring perjalanan waktu, dia akan didudukkan pada peringkat yang sama tinggi dengan para pembaru besar kaliber Jamâl Al-Dîn Al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh.

Pada karya-karya itu lebih banyak dibicarakan penjelasan-penjelasan mengenai superioritas intelektual Shadr, dibandingkan dengan kecenderungan penulis biografi yang kerap menulis sesuatu secara berlebihan.

Apakah tentang kehidupan pribadi Shadr, atau dalam konteks yang lebih luas hukum Syi'ah, bagian ini akan menyarankan bahwa superioritas intelektual tidaklah netral dalam lingkaran Syi'ah. Kepadanya tergantung pula faktor pengakuan, dan pengakuan dalam masyarakat sipil[42] Syi'ah diikuti dengan

kewajiban finansial, sebagaimana adanya pengukuhan sosial, dan dalam negara (apakah selaku oposisi atau pemerintah), pengakuan bermakna kepemimpinan. Pertanyaan yang krusial dalam kasus Shadr adalah apakah dia mampu, bersiul menandakan masih hidup, mengklaim pencapaian intelektual Syi'ah tertinggi di antara kelompok fuqaha Syi'ah. Seperti yang baru saja dilihat, sebuah titik persimpangan penting antara kaum Ushûlî dan Akhbârî berputar di antara praktik peniruan, taklid, dari seorang mendiang faqih. Dengan mengukuhkan kebutuhan guna memilih seorang faqih yang masih hidup sebagai sumber mengejar cita-cita, kaum Ushûlî telah berhasil menginstitusionalisasi sebuah pola kompetisi aktif dalam pemberian beasiswa belajar hukum.

Kompetisi, dengan demikian, merupakan esensi dalam struktur legal dan sosial Syi'ahisme. Kompetisi menentukan barometer tingkat keterpelajaran dan jumlah pengikut dalam masyarakat sipil Syi'ah, bahkan di dalam negara/pemerintahan jika didasarkan pada pemerintah yang terdiri dari faqih yang paling terpelajar, seperti di Iran.

Dua episode dari kehidupan Shadr memenuhi dengan baik tujuan karakteristik mazhab hukum Syi'ah yang belum terungkap, dan akibat-akibat konsekuensi dari negara Islam. Peristiwa pertama diambil dari kehidupan awal Shadr, dan diperkenalkan gambaran mazhab-mazhab hukum di Irak Selatan. Peristiwa kedua jauh lebih dramatis, dan memberikan penerangan pada hierarki eselon Syi'ah yang lebih tinggi lagi. Episode-episode ini digunakan di sini untuk memperkenalkan struktur mazhab hukum yakni para fuqaha tersusun dalam suatu hierarki yang spesifik, dan untuk menyusun salinan tangga hierarki ini, disertai akibat-akibat struktur tersebut dalam konstitusi negara Islam.

Sebuah episode awal: kapan Shadr berhenti meniru?

Saya bertanya pada sang ustad [guru, Shadr] satu hari apakah dia terkadang mengikuti seorang *'âlim?* Dia menjawab, "Saya mengikutinya *(qalladtuhu)* sebelum mencapai usia tanggung jawab *(qabl bulughi sinn al-taklîf)*. Namun setelah mencapai usia ini, saya berhenti mengikuti siapa pun." Saya tidak dapat mengingat apakah dia berkata: begitu dewasa saya bekerja dengan opini saya sendiri *(ra'yî)* atau saya berkeliling bergantian antara bekerja dengan hati-hati *(iḫtiyâh)* atau dengan opini saya sendiri *(bira'yî)*.[43]

Bahkan sejak sebelum Revolusi 1958, para ulama yang berguru di Najaf telah menyadari bahwa pembaruan sekecil apa pun akan mengacaukan posisi

mereka. Shadr termasuk mereka yang tidak puas, seperti halnya Mahdî Al-Hakîm, Muhammad Bahr Al-'Ulûm, Muhammad Mahdî Syams Al-Dîn, dan Muhammad Husain Fadhlullâh. Penghormatan yang diperoleh "dari pengorbanan kematian" pemimpin Komunis Fahd di tiang gantungan pada kebangkitan Revolusi 1948, membawa akibat lebih jauh pada ketakutan yang lama tersim-pan di antara para ulama Syi'ah: mereka kehilangan *audience*.[44]

Pada awal dekade 1950-an, sebuah pembaruan intelektual telah terjadi dalam tingkat hierarkis tertinggi melalui publikasi sang mujtahid besar Muhammad Husain Kâsyif Al-Ghitâ'—sebuah karya berjudul *Al-Mutsul Al-'Ulyâ fî Al-Islâm lâ fî Bhamdun*, dan *Muhawarât*, setelah berkunjung ke rumahnya di Najaf di lingkungan kedutaan besar Inggris dan Amerika Serikat.[45]

Buku-buku ini, yang diproduksi dalam sejumlah besar edisi, bagi sang ulama muda Najafi yang antusias tersebut bermakna bahwa sebuah pintu menuju bentuk baru kesusastraan telah terbuka. Di dalamnya, seperti telah dikemukakan, dua pesan esensial Kâsyif Al-Ghitâ' yang menyusun jalan ke depan: (1) bahwa suatu pembaruan Islam adalah satu-satunya solusi; dan (2) bahwa tanpa adanya Renaisans ini, dua ancaman yang telah membuat serangan keras terhadap masyarakat Islam, Zionisme dan Komunisme, akan tetap tidak terbendung.

Masalah dengan pembukaan pintu lebar-lebar pada suatu tipe kesusastraan baru adalah tantangan yang dihadapkan pada kurikulum Najaf, dan bisa dimengerti bahwa sejumlah mujtahid yang lebih tua, termasuk Kâsyif Al-Ghitâ' sendiri, berpikir dua kali menyangkut masalah tersebut. Adalah tidak mungkin memeriksa seluruh kurikulum dengan lengkap secara teliti, namun, Komunisme tengah bangkit, dan tidak terdapat ruang besar untuk melakukan manuver.

Di antara kelambanan tangga pelajaran yang menimbulkan sandungan bagi antusiasme para pelajar muda, dan ancaman Komunis yang menakutkan, sebuah kompromi haruslah dicari. Hasil dari kompromi ini tampil dalam kenangan Al-Hâ'irî terhadap semangat independen Muhammad Bâqir Al-Shadr atas *ijtihâd* dari sosok terpelajar yang sangat terkemuka itu, seperti dikutip di awal bagian ini.

Dalam kenangan ini, kebebasan Shadr tampil sebagai kontras terhadap pembatasan seorang *'âlim* dalam sebuah hierarki yang relatif saksama, yakni ia tidak dapat mengambil jalan pintas tanpa membahayakan peringkat kefaqihannya. Memang sangat baik apa yang dilakukannya: menulis tentang perkampungan Fadak dan masalah-masalah awal legitimasi Sunni dan

Syi'ah[46], atau beberapa tahun kemudian, ketika dia berusia tiga puluhan, lantas menelaah sistem filosofis Islam yang akan meletakkan Komunisme pada pemeriksaan.[47] Namun, studi-studi tradisional yang diperlukan bagi seorang *'âlim* tidak dapat dilupakan agar pencapaian Shadr muda tidak berantakan. Pada tahun-tahun awal tersebut, sedikit sekali karyanya yang dihubungkan langsung dengan pengajaran-pengajaran hukum yang semestinya dihasilkan sekolah-sekolah Najaf. Jawaban Shadr pada Al-Hâ'irî tentang penolakannya untuk meniru *'âlim* mana pun dengan demikian merupakan satu kesaksian pemberontakan, baik menentang kurikulum Najaf yang telah diterima, maupun melawan struktur hierarkis, tangga yang seorang *'âlim*, bagaimanapun cerdasnya, terpaksa mendakinya dengan sabar.

Yang menarik, jawaban pemberontakan Muhammad Bâqir Al-Shadr bagi muridnya, Al-Hâ'rî ditempatkan dalam bahasa tradisional: *taqlîd, ra'yî, ihtiyâth*. Penghormatan terhadap tradisi ini juga tampak meningkat dengan keragu-raguan yang dilaporkan dalam kalimat terakhir dari kutipan tersebut. Al-Hâ'irî tidak dapat mengingat apakah *ijtihâd* Shadr terhitung memadai, atau apakah hal itu merupakan sesuatu yang total. *'Amal* (atau *ijtihâd) bira'yî* bermakna suatu kebebasan lengkap kepada *ulama* lain, dan kemampuan untuk mengeluarkan fatwa. *Ihtiyâth* sebaliknya menyarankan bahwa Shadr sesungguhnya bebas, namun kesimpulan itu disimpannya untuk dirinya sendiri, luput dari perhatian atau perasaan tidak aman dari koreksi-koreksi mutlaknya.

Dilema esensial yang menghadapi keseluruhan struktur mazhab-mazhab Syi'ah muncul dalam keseimbangan antara tradisi dan pembaruan. Dalam kasus istimewa Shadr, sang faqih Irak yang berguru itu tidak melakukannya untuk keuntungan pribadinya. Masa depan yang menjanjikan yang menunggu dirinya, secara menyeluruh menghapuskan beasiswa yang diterima dan dia memilih untuk bekerja secara paralel pada wilayah paling misterius dalam *ushûl al-fiqh*.[48]

Walaupun perdebatan itu tampak bersifat retoris, dalam konteks perkembangan politik legal Shadr, hal tersebut tetap cukup signifikan. Penting pula menentang latar belakang pengajaran di Najaf, yang dipersepsi oleh lingkaran-lingkaran Syi'ah itu sendiri telah menjadi kuno dan berbahaya. Kejeniusan Shadr tampil dalam kapasitasnya untuk menawarkan pandangan-pandangan baru pada pertanyaan-pertanyaan yang diajukan ke jantung perubahan yang mengguncang masyarakat yang kacau, dan untuk membuktikan kapasitas intelektualnya sebagai seorang *'âlim* Syi'ah.

Karya-karya awal Shadr menyarankan suatu kecenderungan yang jelas terhadap urusan-urusan hukum yang merupakan turunan dari bidang-bidang seperti ekonomi, filosofi atau legitimasi institusional dan historis. Shadr pada waktu yang sama berhati-hati untuk tidak tetap tinggal di jumbai-jumbai hierarki tersebut. Namun, bagaimana sesungguhnya hierarki yang tersusun dalam putaran tahun 1950? Bagaimana hukum diajarkan di Najaf dari dan oleh para ulama? Dan apakah Shadr mengupayakan perbaikan, *ijtihâd* dalam pengertian yang lebih luas, baik bagi dunia hukum tradisional maupun modern?

Belajar hukum di Najaf, atau bagaimana seseorang menjadi mujtahid

Pengajaran di Najaf sejak beberapa tahun silam telah memicu suatu kepentingan yang bersumber dari sejumlah kepentingan. Di antara ini semua, adalah umur panjang kota tersebut sebagai sebuah pusat pengajaran Syi'ah, dan kelanjutan dari keunggulan ini[49], seiring dengan fakta bahwa, dalam dunia Arab, Najaf bagi kaum Syi'ah tak ubahnya Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir, untuk kelompok Sunni.

Al-Azhar, suatu kontras bagi Najaf, adalah suatu pusat pengajaran Islam terkemuka, dikenal dan dielu-elukan di seluruh dunia. Kaum Arab Syi'ah secara tepat memikirkan bahwa kota mereka juga layak mendapatkan pertimbangan yang sama, mengingat Najaf memang didirikan sebagai sebuah tempat untuk belajar (menurut buku-buku sejarah mereka) ketika Syaikh Al-Thâ'ifah Abû Ja'far Al-Tûsî yang beremigrasi dari Bagdad untuk bermukim di Najaf pada tahun 448/1056. Hal ini terjadi ketika kota Kairo baru berusia 50 tahun[50], sementara Al-Azhar masih belum lahir.[51] Namun berbeda dengan sejarah Al-Azhar yang telah ditulis dan ditulis kembali, sehingga reputasinya menyebar ke seluruh dunia, di Najaf hanya tersedia sedikit literatur.[52]

Sampai hari ini, tidak ada sejarah definitif yang dipublikasikan mengenai Najaf.[53] Bagaimanapun, beberapa karya pendek telah tersimpan di Najaf sebagai satu pusat pendidikan, dan dari sumber-sumber tersebar itu, sebuah potret bisa memperlihatkan kurikulum sekolah Najaf tahun 1940 dan 1960-an, struktur dari arah studi-studi ini, dan hubungan Najaf dengan tubuh ulama Syi'ah.[54]

Di awal tahun 1960-an, terdapat kira-kira 5.000 pelajar dalam sekolah-sekolah religius di Najaf.[55] Pendidikan bebas bagi setiap murid. Muhammad Jawwad Mughniyah, seorang "lulusan" Najaf terkemuka, merekam bahwa salah satu alasan mengapa seorang murid miskin seperti dirinya bisa pergi

ke Najaf adalah karena dia bisa menemukan, dalam kasus terburuk, roti yang cukup, sebuah ruang kecil dalam kota tersebut, dan seorang guru terpelajar untuk mendidiknya.[56] Pendidikan gratis bagi para pelajar, tentu saja, tidaklah semata istimewa milik Najaf. Yang unik adalah fakta bahwa para guru itu sendiri terkadang tidak digaji di Najaf, dan bahkan mereka kerap menawarkan, dalam beberapa kasus, dukungan dengan sumber-sumber penghasilan mereka sendiri bagi para pelajar yang tidak dibiayai keluarganya. Hal ini perlahan-lahan berubah, manakala kepekaan untuk sistem pendidikan yang lebih stabil dan adil semakin tumbuh (mengingat seluruh ulama barangkali tidak mampu mengumpulkan biaya untuk menolong siswa-siswa mereka), dan karena pemerintah mulai bersaing dengan sekolah-sekolah Syi'ah untuk pendidikan gratis yang lebih tinggi.

Pada tahun 1964, hubungan ini diinstitusionalisasikan oleh Muhsin Al-Hakîm, yang mengorganisasi sebuah badan akademik di atas dasar yang lebih permanen. Badan ini, *al-marja'iyyah al-dîniyyah al-'âmmah* (*marja'iyyah* religius umum), "mewakili *marja'* tertinggi dari kaum Syi'ah [Muhsin Al-Hakîm] dengan memberikan gaji bulanan kepada para pelajar, masing-masing menurut status (sosial)-nya [*thabaqah*]".[57] Pemerintah Irak, atau pemerintah-pemerintah negara asal para pelajar (yang datang dari empat penjuru dunia, Pakistan, India, beberapa negara Afrika, Bahrain, Suriah, Lebanon, Iran), tidak memiliki kontak dengan sekolah-sekolah Najaf, yang semata-mata menyandarkan diri pada pendapatan individu para ulama.[58]

Ketiadaan campur tangan penguasa pada urusan-urusan pendidikan, dalam kasus ini adalah pemerintah Irak, adalah fenomena lama yang menunjukkan sinyal lebih jauh lagi mengenai kebebasan relatif para ulama Syi'ah. Paling tidak sejak abad ke-19, ketika orang-orang 'Utsmâniyah mengendalikan Irak Selatan, ulama Syi'ah telah memperoleh otonomi finansial, yang memungkinkan mereka tidak hanya memutuskan pada masalah pengajaran dan ritual-ritual (seperti perayaan mereka pada peristiwa-peristiwa tidak resmi seperti 'Âsyûrâ), namun juga melindungi mereka dari keharusan mengikuti undang-undang militer. Situasi ini barangkali dipersepsi sebagai wabah baik bagi Najaf maupun Konstantinopel, mengingat pendominasi perbatasan wilayah Irak Selatan telah merasa risih selama empat abad baik kepada orang-orang 'Utsmâniyah maupun kerajaan Persia Syi'ah yang terkadang mengontrol kota tersebut.[59]

Berhubung dibiayai oleh dirinya sendiri, para ulama juga dapat menyusun arah studi mereka sendiri sesuai dengan tradisi dan kepercayaan mereka.

Sejauh mana sistem (yang muncul dekade '50-an dan '60-an) ini berjalan sangat sulit ditentukan. Namun, keteledoran relatif dari keseluruhan struktur semestinya kembali pada waktu ketika gelar-gelar belum diperhitungkan dan kata *syahâdah* (diploma) belum lagi memperoleh konotasi pendidikan.

Kendati masih samar dalam istilah-istilah derajat-derajat dan level pendidikan, sebuah hierarki mulai mengkristal pada pertengahan abad ke-20 di mazhab Najaf. Pada kenyataannya, kesaksian terperinci pertama menyangkut kurikulum tersebut, yang ditulis pada dekade 1940-an[60], tidak menjelaskan sebuah tahapan pertama dari pengajaran yang berhubungan dengan deskripsi yang diberikan oleh Mu<u>h</u>ammad Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm.[61] Kekurangan struktur yang kukuh dan tepat mengindikasikan bagaimana lingkaran Najaf memperoleh reputasinya sebagai sebuah *Freie Universität*.[62] Namun, dengan pentingnya Najaf, baik dari sisi politis maupun edukasi di tahun-tahun belakangan ini, kekaburan ini memberikan tempat bagi berbagai penyimpangan, terutama saat sejumlah pelajar muda yang pergi ke Najaf dari tempat-tempat yang sangat jauh dalam dunia Syi'ah dapat menyandarkan diri hanya semata-mata pada lama mereka tinggal di kota tersebut. Dengan berdasarkan itu mereka dapat membanggakan diri dan memperoleh kemasyhuran sosial di tempat asal mereka. Secara legal, seperti telah dikemukakan sebelumnya, kekaburan hierarkis ini merupakan suatu akar dari banyak ketidakpastian dalam struktur partai politik dan institusi publik yang muncul secara menonjol dalam kebangkitan Revolusi Iran.

Sebelum beralih pada perubahan kualitatif yang terjadi dalam sistem pendidikan dan hierarki Syi'ah dengan akses para ulama untuk menetapkan kekuasaan di Iran, hierarki tersebut akan digunakan untuk menentang tahap pendidikan dan latar belakang kurikulum.

Periode-periode studi

Tiga level, atau periode-periode (*halaqât*), diperlukan seorang calon mujtahid Syi'ah untuk menuntaskan studinya.[63] Tidak ada ujian-ujian; ataupun batas waktu tertentu untuk menyelesaikan pelajaran. Tujuan para pelajar sangat jelas, ia harus memperoleh pelajaran yang cukup untuk menjadi seorang *mujtahid*, sebuah gelar "yang hanya dicapai oleh pelajar-pelajar yang paling cemerlang".[64] Rata-rata, dua periode kombinasi pertama memerlukan minimal waktu selama 10 tahun[65]; para pelajar memulainya pada usia muda, secara umum di antara 14 hingga 20 tahun.

Yang pertama dari ketiga periode tersebut, yang tidak dijelaskan dalam laporan awal di sekolah, muncul hanya di naskah Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm[66], disebut *"the prolegomena"* (buku teks pemula, pengantar), *al-muqaddimah*. Para siswa mempelajari tata bahasa, tata kalimat (sintaksis), retorika dan logika. Buku-buku yang digunakan dalam periode ini amat susah dan cenderung tidak diajarkan secara tuntas dalam periode kursus ini.

Dalam tata bahasa, mereka memasukkan karya Ibn Hisyâm (w. 761/1360) *Qathr Al-Nadâ* dan *Al-Ajrûmiyyah*, sebagai ringkasan atas karya Ibn Mâlik (w. 672/1273) *Alfiyyah* dan karya ahli tata bahasa lain seperti Ibn Hisyâm dan Ibn Al-Nadîm (w. 686/1287). *Mughnî Al-Labîb* juga dari Ibn Hisyâm, digunakan di tahap terakhir periode pertama. Dalam retorika, buku-buku yang umumnya digunakan adalah karya Taftazâni (w. 686/1287) *Al-Muthawwal* dan *Al-Mukhtashar*, dan *Jawâhir Al-Balâghah* karya Al-Hâsyimî dari abad ke-14. Para pelajar yang tidak berbicara bahasa Arab diperkenalkan pada bahasa tersebut lewat buku-buku khusus. Pelajar-pelajar Iran misalnya, menggunakan *Jâmi' Al-Muqaddimah* dan menyempurnakannya dengan buku-buku Suyûthi dan Al-Radhiyy mengenai bahasa Arab. Dalam logika, para siswa membaca karya Najafî (w. 981/1574) *<u>H</u>âsyiyah*, karya Quthb Al-Dîn Al-Râzî, *Syamsiyyah*, serta buku modern mengenai logika tulisan Mu<u>h</u>ammad Ridhâ Al-Muzhaffar (w. 1964). Dalam *ushûl al-fiqh*, digunakan karya <u>H</u>asan ibn Al-Syahîd Al-Tsânî (w. 966/1559) *Ma'âlim*, dua bagian pertama dari *Ushûl* karya Muzhaffar, demikian pula halnya dengan buku Haidarî *Ushûl Al-Istinbâth*. Awal tahun '60-an, yang baru—juga lebih mudah diperoleh—karya Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr, *Al-Ma'âlim Al-Jadida* juga diperkenalkan.[67] Dalam fiqih, digunakan tulisan Al-'Allâmah Al-<u>H</u>illî (w. 726/1325) *Tabshîrah* dan *Mukhtasar Al-Naf'*, sebagaimana syariat Islam diajarkan, seiring dengan garapan-garapan yang lebih baru dari Mu<u>h</u>ammad Khazim Al-Thabâthabâ'î (w. 1337/1919) (*Al-'Urwah Al-Wutsqâ*) dan Mu<u>h</u>sin Al-<u>H</u>akîm (w. 1970) (*Minhâj Al-Shâli<u>h</u>în*).

Semakin mampu seorang murid pada tahap pengantar, mereka dapat menguji/mencoba kemampuan mereka pada beberapa topik lain, seperti *kalâm* dan disiplin-disiplin sastra. Matematika gaya lama juga disediakan bagi mereka yang berminat. Pada tahap ini, murid-murid bertemu seorang guru pilihannya sendiri, membaca (dalam teori) buku-buku yang diinginkannya, dan menghabiskan waktu antara setengah hingga satu jam setiap hari dengan profesornya. Seluruh kelas diselenggarakan pada basis tutorial secara personal. Menurut Ba<u>h</u>r Al-'Ulûm, seorang pelajar menghabiskan rata-rata tiga hingga lima tahun pada tahap pengantar.[68]

Periode kedua disebut *suthûh*: permukaan-permukaan. Selain *ushûl al-fiqh, suthûh* juga memperkenalkan studi substansi fiqih (yurisprudensi) deduktif (*al-fiqh al-istidlâlî*). Secara umum, kursus-kursus disusun dalam suatu seri yang juga diselenggarakan dalam basis tutorial, kendati tutorial-tutorial tersebut akan melibatkan kelompok-kelompok terdiri dari 7 hingga 10 siswa, jarang-jarang lebih dari dua puluh orang. Menurut Faqîh[69], sesi-sesi berakhir antara setengah jam hingga satu jam. Para siswa yang absen berulang-ulang atau yang tampaknya tidak mampu melanjutkan kelas berikutnya disarankan untuk mengundurkan diri, atau kembali pada kelas yang lebih mudah.

Suthûh membutuhkan tiga hingga lima tahun, terkadang lebih lama lagi. Pada akhir periode tersebut, para siswa akan dipertimbangkan sebagai seorang *murâhiq*, perkataan yang bermakna "dewasa". Gelar ini menunjukkan batas kemampuannya pada kedewasaan yang dituntut untuk ber-*ijtihâd*.

Para guru, seperti juga buku-buku, bisa dipilih dengan bebas oleh para siswa, yang membiasakan dirinya sendiri dengan *kalâm*, filsafat, tafsir (penafsiran Al-Quran), hadis, seperti halnya hukum dan *ushûl*.

Buku-buku yang umumnya digunakan pada tahap ini, dalam fiqih adalah karya Al-Syahîd Al-Tsânî *Syarh Al-Luma' Al-Dimasyqiyyah* dan *Masâlik Al-Ijhâm*, serta *Makâsib* karya Al-Anshârî (w. 1329/1911). Dalam *ushûl*, para siswa membaca karya Al-Qummî (w. 1231/1816) *Qawânîn*, tulisan Muhammad Kâzhim Al-Khurasânî (w. 1328/1910) *Kifâyah, Rasâ'il* dari Al-Anshârî, bagian ketiga dari *Ushûl* karya Muzhaffar. Tahun-tahun belakangan ini, studi komparatif atas *ushûl* karya Muhammad Taqî Al-Hâkim[70], yang juga digunakan di Bagdad, tengah diperkenalkan sebagai suatu garapan yang patut dirujuk di Najaf.

Periode ketiga dan paling menentukan disebut *bahts al-khârij*, diterjemahkan sebagai kelulusan atau riset luar. Sistem pada tahapan ini sangat berbeda. Bukan tutorial-tutorial, melainkan para siswa memilih untuk menghadiri kuliah-kuliah umum dari para mujtahid paling terkemuka di Najaf, yang memimpin diskusi-diskusi mereka sebagaimana perkuliahan dan seminar disusun dalam suatu seri (*daurah*), meliputi sebuah periode berbilang bulan atau tahun. Kelas-kelas tersebut, tergantung pada keunggulan sang guru, dapat dipadati tidak hanya oleh para *murâhiq*, tetapi juga oleh *mujtahid-mujtahid* yang lain. Diskusi berlangsung bebas dalam kelas, namun kuliah-kuliahnya pada umumnya sangat rumit, dan kerap membuahkan hasil berupa rangkaian buku-buku yang disusun oleh para siswa dan terkadang bahkan dipublikasikan.

Mu<u>h</u>ammad Taqî Al-Faqîh menggambarkan studi-studi *ba<u>h</u>ts al-khârij* dalam beberapa perincian. Pada umumnya mereka terdiri dari kuliah-kuliah yang menggali sebuah subjek selama beberapa hari. Para pengajar haruslah secara teliti menyiapkan kelas mereka. Kendati ia tidak akan membaca dari naskah-naskah yang telah tertulis sebelumnya, ia diharapkan telah melahap habis naskah-naskah yang berhubungan dengan topik diskusi, dan siap untuk menghadapi diskusi yang rumit saat para siswa akan menjadikan dirinya sebagai sasaran diskusi, mengingat "pertentangan-pertentangan sangat bernilai".[71]

> Sang dosen akan berbeda dengan para penulis [yang bukunya digunakan dalam kursus-kursus ini] dalam arti bahwa ia bisa jadi tidak sepakat dengan klasifikasi tema-tema dari perspektif presentasi atau kesimpulan mereka, atau dengan diskusi atau pengakuan secara diam-diam (*silent acknowledgement*) dari sejumlah hipotesis. Ia bisa jadi bahkan berlawanan dengan penguasa tradisional dalam penalaran mereka (*naql*) atau dalam pemahaman mereka terhadap sejumlah pertanyaan. Ia bisa jadi bersepakat dengan kesimpulan atau tidak, atau bisa saja menyetujuinya tanpa menerima bukti-bukti yang mereka sediakan. Ia bisa menyadari apa yang telah mereka lupakan atau dipandang rendah, baik sebagian maupun dalam keseluruhan bukti yang mereka susun.
>
> Jika sang guru sudah mencapai level seperti ini, maka ia akan menjadi seorang mujtahid. Dan jika ia menunjukkan kompetensi dalam subjek-subjek tersebut melebihi para koleganya, maka ia bahkan menjadi lebih besar daripada mereka (*a'zham*).[72]

Karena itu tidaklah memadai, demikian tulis Faqîh, untuk sekadar mengetahui dengan baik karya-karya para fuqaha dalam sebuah topik yang diberikan, mengingat kebanyakan siswa yang menghadiri perkuliahan tersebut mestinya telah mempelajarinya sebelum ini. Mereka yang hanya dapat mereproduksi argumen-argumen tidak dipertimbangkan sebagai mujtahid. Mereka diberi nama *mu<u>h</u>ashshil*, dan cenderung mengajarkan karya-karya ini secara superfisial (*tadrîs sath<u>h</u>i*, dari *suth<u>û</u>h*). Sebagai kontras, seorang mujtahid diperlukan untuk menjawab sebuah argumen teoretis dengan argumen teoretis, dan semestinya telah mencapai kemampuan "untuk membawa setiap argumentasi hipotetis menjadi suatu argumentasi definitif, tak peduli bagaimanapun panjangnya rantai argumentasi tersebut".[73]

Muhammad Bahr Al-'Ulûm menerangkan tiga derajat dalam *bahts al-khârij*. Pada derajat pertama, yang dibentuk oleh para murid yang baru saja melengkapi studi *suthûh*, seseorang biasanya memaparkan suatu risalah legal dalam suatu perlakuan umum, tanpa memperdebatkan atau mempertahankan logika sekuensial naskah tersebut, dan menambahkan uraian-uraian dari ulama lain. Sang guru, dengan demikian, akan melatih para muridnya logika dari pekerjaan yang diberikan, sekaligus pada waktu yang sama memperkenalkan mereka dengan metodenya sendiri.

Pada tahap/derajat *bahts al-khârij* kedua, eksposisi dilakukan lebih saksama. Sebagai contoh, bagian kedua dari *Kifâyah* karya Al-Khurasânî dapat memberikan jalan bagi analisis yang panjang, yang diberi tambahan oleh Murtadhâ Al-Anshârî dengan karyanya *Rasâ'il*, masih ditambah pula dengan uraian-uraian Muhammad Husain Na'inî (w.1936). Naskah-naskah dengan demikian dipresentasikan, didiskusikan, dan guru sendiri yang akan memilih interpretasi-interpretasi yang paling meyakinkan.

Tahap/derajat ketiga, yang merupakan bagian paling maju dari kurikulum bersangkutan, adalah apa "yang telah membuat proses pengajaran (di Najaf) dianugerahi kemasyhuran dan kemuliaan", seperti dapat diperhatikan, pendapat Muhammad Bahr Al-'Ulûm, merentang bahkan dari perbandingan sepintas lalu terhadap naskah-naskah saat ini serta karya-karya dari abad keempat atau kelima sesudah Hijrah.[74]

Sang guru pada tingkatan ketiga ini mutlak bebas untuk merencanakan kursusnya sendiri, memilih argumen-argumen yang disukainya, dan berakhir "dengan sebuah opini baru, dan dengan pendekatan yang matang yang akan sangat berbeda dengan pendahulu-pendahulunya".[75]

"Diploma"

Isu menyangkut diploma Najaf berhubungan erat dengan sifat pendidikan yang dibagikan di kolese-kolese Syi'ah.[76]

Tidak terdapat ujian formal yang mewajibkan seorang siswa, seperti dalam sistem dunia Barat, duduk untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan sekaligus menulis esai-esai. Di Najaf, proses mengapresiasi seorang siswa mengambil waktu selama satu periode yang panjang mengacu kepada masa studi. Sistem ini diselenggarakan guna mencegah "setiap bentuk penipuan/kecurangan atau penyuapan, intermediasi/penengah (*wâsitha*), kecenderungan atas ikatan kekerabatan atau persahabatan. Pihak penguasa (*sulthah*) tidak dapat menjadi perantara bagi para siswa. Tindakan menjadi perantara akan

diartikan sebagai suatu kekeliruan mutlak bagi para siswa yang mencari proteksi semacam itu."[77]

Penilaian terhadap para siswa didasarkan pada tiga unsur, yang pada kenyataannya merupakan proses penemuan bakat dan potensinya: "(1) kebebasan pemikiran dengan guru dan rekan-rekan muridnya ... (2) beragam diskusi dengan kolega-koleganya", secara teknis dikenal sebagai "studi dalam konfrontasi, *ba<u>h</u>ts muqâbalah*". Konfrontasi ini merupakan sebuah pengganti dari kehadiran sang guru oleh para murid, yang berbincang-bincang dengan rekan-rekan mereka dengan sebuah topik yang diberikan untuk didiskusikan bersama. Diskusi tersebut memperbolehkan perbaikan dari suatu argumentasi dan penjabaran pengetahuan. Aspek ketiga dikenal sebagai *mudzâkarah*. *Mudzakarah* mengambil tempat di depan publik ketika seorang siswa mengajak seorang rekannya untuk mendiskusikan sebuah topik. Melalui *mudzakarah*, para siswa menyelenggarakan perdebatan terbuka dengan kolega-kolega mereka dari sekolah-sekolah lain, atau dari beragam lingkaran lain (*halaqât*) hingga terjadi proses saling menemukan satu sama lain. Ketiga pertukaran tersebut terjadi dalam selang waktu periode panjang. Suatu distilasi alami berkembang di antara para murid sehingga mereka mengetahui kekuatan dan kelemahan kolega-kolega mereka.

Berbeda dengan ujian-ujian yang memberikan nuansa yang kaku, dengan cara ini dimungkinkan pula terciptanya suatu wilayah apresiasi yang lebar. Bagi beberapa murid yang tetap tinggal dalam kota setelah "kelulusan", keakraban mereka terhadap kelompok-kelompok cendekiawan dan murid-murid lain menjamin pengenalan mereka lebih baik lagi terhadap kelompok-kelompok tersebut, hingga hampir mencapai tingkat intim. Bagi para murid yang meninggalkan, bagaimanapun, diperlukan sebentuk pengakuan yang lebih resmi: *syahâdah* atau diploma.

> Para pelajar yang meninggalkan Najaf untuk selama-lamanya [sebagai lawan bagi mereka yang meninggalkan kota hanya sementara] mengambil diploma mereka dari profesor-profesor mereka, juga dari pemimpin religius (*marja'* tertinggi) [*al-ra'îs al-dînî, al-marja' al-a'lâ*]. Diploma-diploma ini memasukkan formula-formula yang mengekspresikan derajat pencapaian para pemegang diploma tersebut. Terminologi ini dimengerti hanya bagi beberapa orang yang ditahbiskan/diberi tahu (*khâshshah*), yang sebagai gantinya memberikan sang pemegang diploma tersebut suatu posisi (yang diakui) oleh masyarakat umum (*al-sawâd*).[78]

Penganugerahan diploma mengindikasikan bagaimana proses stratifikasi dalam dunia terpelajar Syi'ah. Dalam stratifikasi ini, hanya kelompok elit yang mampu mengenali pentingnya suatu sosok lulusan dari Najaf. Diploma tersebut, bagaimanapun, bukanlah akhir dari jalan tersebut. Pelajar yang meninggalkan Najaf dengan sebuah diploma di tangannya akan diuji oleh para ulama di negara asalnya atau di tempat tujuan barunya segera setelah ia tiba di tempat tersebut. Para ulama itu akan memastikan bahwa isi surat kelulusan tersebut betul-betul sesuai dengan kemampuan dan keahlian nyata sang *'âlim* muda.

Proses memberikan sebuah diploma—atau lebih tepat cenderung disebut surat kelulusan—dapat memakan waktu lama. Proses ini bisa melibatkan proses refleksi selama beberapa minggu atau bulan, dan seorang siswa yang tidak dapat mencapai pekerjaan yang disyaratkan kemudian akan diberi tahu bahwa gurunya tidak dapat memberi jaminan atas dirinya. Dalam kasus para siswa yang mencari rekomendasi dari guru-guru terkemuka, sementara mereka tidak dikenal oleh para guru tersebut, "kertas [diploma] akan tetap berada di tangan sang guru selama beberapa hari".[79] Diploma baru disusun atau dirancang kembali, dan akhirnya diserahkan kepada calon *'âlim* setelah dilakukan penyelidikan di antara lingkaran-lingkaran strata hierarki bagian atas yang terseleksi.

Terdapat nuansa-nuansa tidak terbatas dalam hal jenis-jenis derajat yang dianugerahkan pada para murid saat meninggalkan Najaf, mengingat diploma tersebut tidak lebih dari sebuah surat rekomendasi yang distempel oleh segel *marja'* tinggi. Seorang *'âlim* bisa jadi juga ingin mendorong siswanya untuk meraih studi yang lebih dalam lagi, kendati "para pelajar menganggap dirinya lebih mampu dibandingkan dengan kemampuannya sesungguhnya ... atau bisa jadi ia masih begitu muda hingga timbul kekhawatiran terhadap bahaya atas dirinya selama di perjalanan ... Sang murid dengan demikian dinasihati tetap tinggal di Najaf hingga kemampuan ilmiahnya menguat."[80]

Beberapa pelajar meninggalkan Najaf untuk sementara, kerap mereka berhenti sesaat dari pelajarannya akibat desakan memenuhi kebutuhan keluarga secara finansial. Dalam kasus ini, bisa saja mereka diberi surat istimewa yang "ditujukan kepada para penganut [para pengikut Syi'ah yang awam], atau kepada beberapa sponsor studi mereka [di rumah], yang memerintahkan mereka untuk mengikuti petunjuk dan ibadah mereka".[81] Izin ini dikenal sebagai "*waraqah khubz* [bermakna selembar kertas untuk roti], yang berarti bahwa pembawanya memproduksinya untuk meminta bantuan

finansial, mengingat orang-orang yang beriman biasanya membantu para pemegang kertas-kertas semacam itu".[82]

Karena itu terdapat sejumlah tipe gelar yang dianugerahkan Najaf pada murid-muridnya. Bagi Faqîh, fleksibilitas ekstrem ini tidaklah mengejutkan: "Najaf menyuplai masyarakat dengan derajat yang mereka butuhkan."[83] Lagi pula, ditambahkannya, sekadar untuk melaksanakan ritual-ritual atau untuk menyusun suatu aturan sederhana yang sah, seperti mengawasi pernikahan dan perceraian, tidak diperlukan suatu gelar kesarjanaan tertentu. Terlalu banyak kesarjanaan bahkan bisa jadi merugikan: Apa untungnya menerangkan eksistensi Tuhan atau legitimasi atas kepemimpinan 'Ali kepada masyarakat awam dengan terminologi logika yang berat jika sebaris kausalitas yang sederhana ternyata lebih meyakinkan mereka?[84] Seorang pembicara yang bersuara lembut dan menerangkan sambil lalu dapat saja memiliki dampak yang lebih baik dibandingkan seorang mujtahid berteori tingkat tinggi. Untuk itulah Najaf hadir. Najaf ada untuk menyambut dan menyediakan seluruh kebutuhan sosial.

Masa studi para ulama Najaf ini, juga kelulusan sejumlah lapisan "manusia religius" dalam kota ini, membawa analisis pada dua level pengaruh Najafi lainnya pada teori konstitusional kontemporer. Bagaimana seseorang yang menjadi mujtahid harus didukung oleh tersedianya tempat bagi para mujtahid dalam masyarakat sipil dan berujung pada kesimpulannya: isu sensitif dari keunggulan sejumlah mujtahid dibandingkan kolega-koleganya.

Struktur masyarakat sipil

Dalam teori, menurut hukum Syi'ah modern, masyarakat digolongkan ke dalam dua kategori: mujtahid dan *muqallid*. Seorang mujtahid haruslah "mampu membuat deduksi/kesimpulan dalam seluruh bidang fiqih"[85], atau paling tidak dalam salah satu dari bidang-bidang ini. Yang dimaksud kategori *muqallid* tidak lain orang-orang awam, yang tidak memiliki pengetahuan semacam itu. Ia (pria maupun wanita) wajib mengikuti dekrit-dekrit (fatwa) para mujtahid. Peraturan tersebut tidak memberi perkecualian apa pun:

> Tindakan dari seorang awam, *'âmmî*, yang berlangsung tanpa taklid atau *iḥtiyâth* [didefinisikan sebagai tindakan yang ditujukan untuk maksud baik menyangkut masalah-masalah yang tidak dikenal] dilarang, kecuali dalam dua kasus berikut ini: (1) jika sang *muqallid* bertindak sesuai dengan fatwa sang mujtahid yang diikutinya; (2) jika tindakan yang dilakukan merupakan urusan ibadah,

dalam kasus sebuah pendekatan terhadap situasi tersebut [misalnya saja, kemiripannya dengan ritual-ritual yang biasa dilaksanakan]. Sekalipun demikian, dalam kejadian terakhir (kedua), tindakan tersebut hanya direkomendasikan jika sejalan dengan fatwa mujtahid yang harus diikuti sang *muqallid* pada saat melaksanakannya. [86]

Bertentangan dengan deskripsi masyarakat sipil Syi'ah ini yang disusun oleh *Ayatullah* Abul Qâsim Al-Khû'î, proses kelulusan di Najaf dan kurikulum sekolah kini bisa dinilai. Ketika sang pelajar menjadi seorang mujtahid, dan memilih untuk meninggalkan Najaf menuju Iran, India, Afghanistan, atau Lebanon, ia membawa sebuah rekomendasi yang berpengaruh untuk menduduki posisi hakim atau pemimpin religius di tempat tujuannya. Bermukim di Najaf, seperti halnya bermukim di Al-Azhar bagi seorang Sunni, dinilai sangat prestisius. Isi surat rekomendasi, *syahâdah*, lebih jauh lagi akan menguji kemampuan istimewa lulusan tersebut. Reputasi dari pelajar yang menempuh studi di Najaf, yang bisa jadi telah ditingkatkan oleh jaringan kerja para ulama Syi'ah, kunjungan-kunjungan ke tempat suci di Najaf dengan teman-teman sebangsanya, dan seluruh kontak rumit antara masyarakat sipil dan hierarki ulama, akan mendudukkannya pada sebuah posisi yang mendapatkan kehormatan dalam masyarakat. Posisi ini juga merupakan sebuah kunci untuk pertolongan finansialnya dalam kota atau kampung tempat ia bermukim.

Pajak sukarela adalah aspek lain dari jaringan kerja yang diciptakan oleh struktur legal. *Sahm al-imâm**, atau pungutan legal bagi sang *'âlim* dalam kapasitasnya selaku wakil dari Imam yang Gaib, menetapkan satu dari dua pemasukan esensial bagi para ulama, yang lain adalah *khums*, yang dibayarkan kepada kebanyakan mujtahid dalam kapasitas mereka selaku *sayyid*, atau keturunan-keturunan Rasulullah melalui putrinya, Fâthimah, dan Imam Pertama 'Ali.[87] Derajat pembayaran pajak tersebut bervariasi—umumnya berhubungan dengan kekayaan relatif masyarakat tempat mereka bermukim, dan dengan kemasyhuran sang *'âlim* yang mendapatkan pembayaran pajak tersebut. Mengingat sistem kenegaraan betul-betul terpisah dari struktur

* Secara harfiah berarti "bagian Imam". Fiqih Syi'ah mengatur (sesuai dengan dalil-dalil Qurani dan Sunnah) kewajiban membayarkan kelebihan pendapatan (diaturnya *khums*) dan kepada sang Imam yang kemudian mendistribusikannya sesuai dan ketika sang Imam gaib, kewajiban membayar itu diserahkan kepada sang *marja'* (dengan asumsi bahwa *marja'* adalah wakil dari Imam yang gaib).

Syi'ah, pajak semacam itu tidak dapat dipaksa dengan pertolongan tindakan-tindakan koersif.[88] Bergantung pada komitmen religius pengikut sang *'âlim*, kontribusi finansial secara konsekuen bisa jadi lebih atau kurang (dari jumlah yang ditargetkan). Tetapi memang terdapat kompetisi di antara para ulama dalam hal sumber dukungan finansial.

Pengumpulan pajak-pajak religius secara nyata tidak tersusun dalam suatu struktur. Hal ini terjadi, pertama, karena kemustahilan pemaksaan pembayaran pajak tanpa kekuatan pemerintah. Lebih jauh lagi, hal ini juga disebabkan oleh kombinasi antara karakter internasional sistem masyarakat sipil Syi'ah dan pada kebebasan absolut bagi seorang *muqallid* untuk memilih mujtahidnya sendiri.

Internasionalisme Syi'ah

Internasionalisme berada di jantung jaringan Najaf, sebagaimana dikemukakan dalam deskripsi menyangkut mazhab tersebut. Hal itu juga bersumber dari interaksi konstan antara ulama dari berbagai bagian dunia Syi'ah setelah mereka lulus dari Najaf, dan internasionalisme digiatkan pada level masyarakat secara umum lewat kunjungan-kunjungan dan ziarah-ziarah, seperti halnya suatu mistik yang mengelilingi pemakaman di Najaf, "lembah kedamaian". Dalam konteks ini, Najaf menghadirkan perjalanan ziarah yang paling terkenal. Politik dan alasan-alasan keilmuan akan mempengaruhi beragam arus pendatang. Contoh yang paling dramatis baru-baru ini, tentu saja, larangan atas warga Iran untuk mengunjungi Najaf setelah pecah Perang Irak-Iran. Namun, bahkan dalam waktu-waktu yang lebih santai, aliran deras para pengunjung menjadi subjek pergolakan dan masalah-masalah di Timur Tengah.

Pada tingkat kecendekiawanan, sejarah Najaf dan pusat tempat-tempat Syi'ah mengisyaratkan bahwa reputasi suatu pusat pengajaran Syi'ah yang istimewa secara signifikan akan mempengaruhi pasang surut aliran pengunjungnya. Pada pergantian abad ini, Karbala dan Kazhimiyyah lebih penting bagi Irak dibandingkan Najaf. Di tahun '30-an, pendirian Qum sebagai sebuah pusat pengajaran di bawah bea siswa *Ayatullah* Al-Hâ'irî secara sementara menenggelamkan Najaf. Bagaimanapun, dari pertengahan tahun '40-an, Najaf memulihkan kembali nilai pentingnya dalam dunia Syi'ah sebagai pusat pengajaran yang paling dihormati.[89]

Pendidikan legal dan keagamaan secara istimewa saling berkaitan dalam masyarakat sipil Syi'ah. Perjalanan ziarah menuju Najaf atau Qum bergantung pada banyaknya atau tingginya nilai penting para cendekiawan dalam kota-

kota tersebut. Hal ini tampak sangat berlawanan dengan dunia Sunni, yakni perjalanan ziarah ke Makkah sepenuhnya bebas dari reputasi kota tersebut sebagai sebuah pusat pengajaran Islam. Tentu saja, sama halnya dengan *hajar* di Makkah yang menjadi pusat ziarah, di Najaf terdapat *al-sahn al-syarif*, tempat Imam Syi'ah Pertama dipercaya dikebumikan. Namun, sebagai perbandingan terhadap *mazârs* (tempat-tempat suci untuk dikunjungi) yang terdapat dalam dunia Sunni, terdapat sebuah dimensi yang lebih mendalam pada hubungan antara para cendekiawan Najaf dengan pengunjung-pengunjung kota tersebut. Karakteristik tambahan ini berasal dari struktur masyarakat sipil Syi'ah dan dikotomi *mujtahid–muqallid*.

Pilihan yang dilakukan seorang awam untuk menjadi seorang *muqallid* sepenuhnya bebas. Dalam teori, sudah merupakan kewajiban bagi seorang *muqallid* untuk memilih seorang mujtahid yang masih hidup, dan corak sosok-sosok Ushulisme ini, seperti telah dikemukakan sebelumnya, adalah tanda penting yang istimewa dalam mazhab Ushûlî sebagai kontras terhadap mazhab Akhbârî. Hal ini menerangkan dimensi yang lebih intens lagi atas perjalanan ziarah di Najaf: para peziarah menyampaikan penghormatan tidak hanya terhadap kenangan para Imam, ia juga memberikan penghargaan pada ulama-ulama hidup yang menggenggam semangat Imamisme.

Jika Ushulisme mewajibkan taklid, hal tersebut tidak bersangkut paut dengan pilihan atas *faqîh* yang ditirunya. Sebagai konsekuensinya, cara seorang *'âlim* menjadi penting datang tidak hanya dari keunggulan pengetahuan hukumnya yang bisa dikenali dari pelatihan pendidikannya. Bagaimana ia berhubungan dengan masyarakat awam, bagaimana mereka mengakui kepemimpinan religiusnya, itu juga merupakan faktor vital. Mengingat para *muqallid* bebas memilih mujtahid yang disukainya, nilai penting seorang mujtahid berkembang secara proporsional mengacu pada jumlah *muqallid*-nya. Kepentingan ini tidak hanya berhubungan dengan pendidikan. Para mujtahid juga diberi imbalan finansial oleh *muqallid*-nya selaku penerima *sahm al-imâm*.

Internasionalisme bersifat menentukan dalam hal ini, mengingat seorang *muqallid* dapat menjatuhkan pilihannya melampaui batas-batas geografisnya, dan dalam taklidnya meraih ulama yang jauh dari tempatnya sendiri namun diketahuinya berkat reputasi sang ulama yang menjulang. Dengan demikian, merupakan hal yang wajar bagi seorang Syi'ah di Lebanon, sebagai contoh, memberikan pengakuan taklid kepada seorang mujtahid Irak. Kebangsaan dalam hal ini bersifat netral. Masyarakat sipil Syi'ah melampaui

batas-batas kenegaraan. Hingga wafatnya di bulan Agustus 1992, dikatakan bahwa mujtahid yang memimpin jumlah umat/*muqallid* paling banyak adalah Abul Qâsim Al-Khû'î di Najaf. Sampai seberapa jauh pentingnya, berapa jumlah *muqallid*-nya, kini kian tampak diperdebatkan. Sistemnya sendiri secara esensial bersifat oral. Tidak ada daftar *muqallid*. Namun, andaikata registrasi terpusat itu ada, tetap saja tidak ada artinya. Anggota awam Syi'ah memiliki banyak cara untuk "mempraktikkan" taklid mereka. Karena di sini tidak terdapat pemaksaan di setiap tingkat dalam sistem tersebut, keseluruhan taklid akan berkisar antara kepasifan absolut hingga komitmen finansial dan religius yang mendalam. Satu-satunya paksaan, yang sudah menjadi ciri-ciri resmi Ushûlîsme, adalah keharusan untuk mengikuti seorang mujtahid yang masih hidup. Perlakuan semacam ini menjamin reproduksi sistem secara halus.

"Reputasi" dan perhatian-perhatian baru

Dimensi internasionalis dari masyarakat sipil Syi'ah adalah salah satu dari dua karakteristik mayor sistem tersebut. Karakteristik-karakteristik lain terletak dalam struktur hierarkis sesungguhnya dari murid-murid yang telah "lulus" dari kolese-kolese Syi'ah, para mujtahid. Adalah hierarki para mujtahid yang menjadi bagian dirinya, dan paling diperhitungkan bagi lulusan Najaf. Hierarki ini, dalam dunia Syi'ahisme kontemporer, adalah kunci menuju peristiwa-peristiwa politik penting. Secara alamiah, pendidikan hanyalah bagian dari konteks yang lebih luas yang melebihi ilmu pengetahuan murni, dan hierarki Syi'ah bermakna lebih bagi masyarakat-masyarakat dengan sebuah populasi Syi'ah yang signifikan, baik sebagai suatu beban sosial atau korektif, dan sebagai suatu organisasi titik fokus bagi gerakan-gerakan populer yang telah mengguncangkan Dunia Islam dalam tahun-tahun belakangan ini.[90]

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, kata kunci untuk memahami Najaf adalah reputasi. Dalam ketiadaan suatu sistem pengujian yang ketat dan ketiadaan sebuah diploma "kehormatan", reputasi para pelajarlah—dalam kompetensi legal—yang mengizinkan mereka untuk meloloskan diri dari satu tahap ke tahap berikutnya, dan lagi-lagi reputasinya, sebagaimana diakui oleh rekan-rekannya atau oleh mujtahid lain, yang akhirnya memutuskan haknya untuk memasuki lingkaran elit *marja'iyyah*.

Pentingnya reputasi tidak berhenti dengan kelulusan. Pemusatannya dari hari-hari pertama masa pengajaran berulang di sepanjang tahap proses pengetahuan, dan bahkan lebih penting untuk beragam derajat dalam tangga menuju ijtihad tertinggi.

Apakah *'âlim* yang telah lulus tetap tinggal di Najaf atau berangkat ke kota lain menyeberangi dunia Syi'ah (secara tradisional di selatan, termasuk Pakistan dan India, namun sejak akhir 1960-an juga di tempat-tempat seperti Jerman, Inggris, dan Amerika Serikat), ia adalah bagian baik dari struktur pendidikan maupun masyarakat Syi'ah secara luas.

Dari sudut pandang pendidikan, ia dapat mulai mengajar pada berbagai tingkat, bergantung pada murid-murid yang mendatanginya. Lingkarannya jelas-jelas akan bergantung pada tempat ia mengajar. Seorang *'âlim* di Najaf dan di Qum akan membawa nilai penting yang lebih tinggi dibandingkan dengan kolega-koleganya di Jabal 'Amil atau di Pakistan. Kompetisi antara beragam mazhab dan *hauzah* juga akan mempengaruhi pentingnya pendidikan sang mujtahid dan rayonisasi. Berdasarkan ini, juga dengan menanamkan dalam pikirannya fleksibilitas membangun sistem "pendaftaran" yang akan membolehkan setiap warga Syi'ah menemukan seorang guru dan menjalankan kehidupan di kota-kota universitas seperti Najaf dan Qum, para mujtahid sebagai profesor-profesor akan berfungsi seperti rekan-rekan sejawat mereka di universitas-universitas Barat hanya pada derajat terbatas.

Perbedaan dengan guru-guru Barat sangat tampak. Ini terutama benar dalam bidang pendidikan, dalam masyarakat sipil secara luas, sebagaimana dalam dimensi fiskal kekuasaan para mujtahid. Secara finansial, seperti telah diterangkan sebelumnya, para mujtahid bebas dari dukungan negara, dan penghasilan mereka bervariasi sesuai dengan reputasi mereka, dan tentu saja, mengacu pada kekayaan dan komitmen *muqallid* mereka. Karena dukungan finansial dari para *muqallid* tidak dapat didesakkan, reputasi dari seorang mujtahid akan menentukan kriteria untuk taklid kepadanya pada analisis final.

Tantangan bagi kurikulum hukum

Dari sisi kurikulum Najaf-lah kepribadian Muhammad Bâqir Al-Shadr tampil paling baik, dan jawabannya pada muridnya Hâ'irî, dijelaskan pada awal bagian ini, mengindikasikan seluk-beluk/kerumitan dunia pendidikan Najaf. Kontradiksi berpadu dengan pengajaran yang mensyaratkan, di satu sisi, pengakuan secara berangsur-angsur rekan-rekan *'ulamâ'* setelah menempuh studi selama bertahun-tahun, dan di sisi lain, keharusan memperbaiki tradisi yang diterima, berada di jantung struktur pendidikan Najaf.

Risâlah 'amaliyyah (risalah legal komprehensif yang telah dijelaskan sebelumnya) datang bagi para cendekiawan muda yang paling berbakat sebagai

pemahkotaan tahun-tahun panjang masa pendidikan mereka. *Risâlah* akan diproduksi dalam bentuk uraian-uraian atas ringkasan-ringkasan legal yang diterima dan ditulis oleh para *mujtahid* besar abad ke-19 dan ke-20, atau itu bisa jadi merupakan sebuah kompilasi yang sesuai dengan pandangan-pandangan para penulis yang menyatakan kapasitasnya untuk menawarkan sebuah gambaran komprehensif seluk-beluk hukum Syi'ah.

Risâlah jarang menawarkan sesuatu yang baru dalam riset legal.[91] Ia menghadirkan sebuah unsur dalam pendidikan Syi'ah yang mendahului kekacauan abad ke-20. Struktur pendidikan dalam mazhab-mazhab hukum bisa jadi menyemangati pembaruan konstan terhadap catatan-catatan dan uraian-uraian seputar fiqih Syi'ah yang diterima. Namun, pembaruan tetap tertekan oleh sifat naskah-naskah yang tidak sejalan dengan masa kontemporer.

Gambaran beragam naskah referensi dalam kurikulum telah menunjukkan bagaimana karya-karya itu hingga kini. Naskah-naskah tata bahasa abad ke-20 masih merupakan peranti-peranti dasar yang digunakan dalam akademi-akademi pengajaran bahasa, dan studi *ushûl*, terlepas dari perbaikan-perbaikan yang dikemukakan melalui risalah-risalah Muhammad Bâqir Al-Shadr dan Al-Muzhaffar yang telah disederhanakan, hanya menyisakan sedikit relevansi dengan periode modern.

Meskipun naskah-naskah "resmi" terdaftar dalam kurikulum, terdapat adaptasi yang lebih fundamental di sekolah-sekolah hukum Najaf. Sebuah titik balik terjadi di tahun 1940-an melalui tulisan-tulisan Muhammad Husain Kâsyif Al-Ghitâ', dan sebuah pembacaan/interpretasi atas dua karya-karya pendeknya yang telah diterangkan sebelumnya, *Al-Mutsul Al-'Ulyâ* dan *Al-Muhawarât*, sebagaimana pengantarnya pada Syi'ahisme bagi orang awam,[92] memperlihatkan bahwa jarak tersebut dengan cepat tertutupi dalam penyelidikan minat-minat baru di sekitar Najaf.

Dalam pandangan sejumlah edisi yang diterbitkan selama beberapa tahun,[93] karya-karya ini sesungguhnya telah menarik perhatian orang-orang Syi'ah yang belum ditahbiskan, terlebih lagi para ulama yang lebih muda. Mereka membuka jalan pada intervensionisme yang lebih menentukan dalam kehidupan kota sehari-hari, namun mereka tidak dapat dipertimbangkan berangkat secara ilmiah dari tradisi legal. Subjek materi mereka tetap berada di luar wahana legal.

Generasi baru, yang merupakan generasi Muhammad Bâqir Al-Shadr dan rekan-rekan Najafnya, menerima baik literatur yang diizinkan Kâsyif

Al-Ghitâ' dalam pertimbangan-pertimbangannya di tahun 1940-an. Dari sebuah perspektif legal yang spesifik, bagaimanapun, pembaruan hukum Islam membutuhkan lebih dari sekadar membuka pintu menuju politik. Sistem pendidikan Najaf yang teperinci tidak ditantang dalam karya-karya ini, dan pelatihan keilmuan Kâsyif Al-Ghitâ' tetap tidak terpakai dalam buku-buku yang memperkenalkan Syi'ahisme atau mencela kolonisasi atau ketidakadilan Barat. Alternatif-alternatif yang lebih fundamental ditunggu.

Isu-isu alternatif yang paling mencolok, yang mengangkangi tradisi legal dan kepentingan-kepentingan baru duniawi, dipahami menjadi tanggung jawab dalam wilayah hukum publik, dan karya Mu<u>h</u>ammad Mahdî Syams Al-Dîn, *Sistem Pemerintahan dan Administrasi dalam Islam*[94] adalah contoh yang baik bagi literatur legal yang baru. Namun, upaya tersebut tidak terbatas pada hukum publik, dan karya Syams Al-Dîn dalam beberapa kasus merupakan suatu pandangan umum mengenai cara sebuah negara Islam seharusnya berkompromi dengan tradisi, sebagai sebuah pekerjaan polemis menentang konsepsi legal Sunni. Sebuah dimensi yang lebih dalam dan lebih menarik dari kepentingan-kepentingan hukum yang baru di Najaf muncul dalam sebuah risalah *multi-volume* oleh Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usain Kâsyif Al-Ghitâ' tentang hukum sipil, yang dikerjakan dalam perincian teknis yang menakjubkan terhadap kode sipil paling berpengaruh ketika itu, *Majallah Al-A<u>h</u>kâm Al-'Adliyyah*.

Majallah, Kode Sipil Irak selama berpuluh tahun, adalah naskah Sunni 'Utsmâniyah, yang tidak memiliki bandingannya yang terkenal luas dalam dunia Syi'ah. Uraian Kâsyif Al-Ghitâ' artikel per artikel dalam empat volume, *Ta<u>h</u>rîr Al-Majallah*, menampilkan jawaban praktis dari sudut pandang seorang *faqîh* terhadap dominasi hukum Sunni di Irak. Hingga kini, *Ta<u>h</u>rîr Al-Majallah* memunculkan ringkasan paling menarik tentang perbedaan-perbedaan di antara Sunnisme dan Syi'ahisme yang tengah dipelajari (dari sudut pandang syariat) sekaligus pertanyaan-pertanyaan krusial mengenai hukum sipil. Tanpa memerinci dengan detail karya ini, adalah jelas bahwa kepentingan dalam urusan-urusan duniawi semacam itu datang dari sebuah perhatian yang sah dengan perlindungan terhadap pesan Syi'ah dalam manifestasi kreatifnya, dan dalam kemampuannya untuk mengenali masalah-masalah legal kontemporer. Kesadaran semacam itu disuarakan dalam pengantar, yang menampilkan kontribusi Kâsyif Al-Ghitâ' sebagai suatu keharusan, mempertimbangkan bahwa "*Al-Majallah Al-'Adliyyah* atau *Majallah Al-A<u>h</u>kâm* adalah buku yang diajarkan dalam akademi-akademi hukum sejak orang Turki (berkuasa) hingga saat ini".[95] Kâsyif Al-Ghitâ' karena itu memutuskan untuk

mengerjakan uraian yang panjang dan terperinci bagi tiap-tiap artikel dan aksiomanya: "Objek utama pekerjaan tersebut berlapis dua: (1) untuk menjelaskan dan mengomentari [tentang *Majallah*] dan mencari jalan keluar bagi sejumlah kompleksitas dan permasalahannya; (2) untuk memperlihatkan apa yang sejalan di dalamnya dengan mazhab Imami dan apa yang berbeda'.[96]

Hasil dari upaya ini adalah suatu ringkasan menakjubkan atas hukum Syi'ah praktis, yang lebih dekat relevansinya dengan dunia modern dibandingkan dengan karya-karya Syi'ah tradisional yang umumnya diajarkan di Najaf.

Kâsyif Al-Ghitâ' merasa kecewa dengan cara buku itu diterima. *Tahrîr Al-Majallah* dipublikasikan sepanjang satu periode yang terdiri dari tiga tahun dimulai pada tahun 1940. Pada volume kedua, diterbitkan 1949, kurangnya perhatian serius terhadap buku dianggap berasal dari para *mujtahid* Najaf karena "situasi-situasi yang sulit pada waktu itu ... ledakan-ledakan dunia, dan perang yang berkecamuk."[97] Referensinya ditujukan kepada pecahnya Perang Dunia Kedua. Irak, seperti negara-negara Masyriq lainnya, secara langsung dipengaruhi oleh kup dan kontrakup jenderal-jenderal pro-Inggris dan pro-Jerman. Dalam term yang lebih panjang, bagaimanapun, naas menimpa uraian Kâsyif Al-Ghitâ' ketika *Majallah* itu sendiri digantikan oleh Kode Sipil Irak yang baru, dan uraian penuh ketelitian sang *'âlim* Najaf tiba-tiba tidak terpakai lagi.[98]

Dalam beberapa kasus, jelas bahwa, selaku seorang *faqîh* Syi'ah terkemuka pada saat itu, Muhammad Husain Kâsyif Al-Ghitâ' berminat pada sebuah perkataan yang lebih kritis dalam hukum kontemporer. *Tahrîr Al-Majallah* dapat dipertimbangkan sebagai upaya keilmuan pertama bagi suatu Renaisans yang berpuncak dalam karya-karya Muhammad Bâqîr Al-Shadr dan dalam pengalaman orang Iran di bawah para *Ayatullah*. Sejak itu, para *fuqâhâ'* Islam bersemangat menawarkan sebuah kunci bagi suatu pemahaman komprehensif mengenai isu-isu kontemporer kritis, dari pertanyaan tentang wanita hingga artikulasi bank-bank Islam.

Relevansi ke masa kini

Sejauh ini, analisis mazhab-mazhab hukum di Najaf dan upaya-upaya para ahli hukum yang dikerjakan oleh beberapa ulama Syi'ah terutama telah menyentuh latihan intelektual yang dilakukan untuk menentang latar belakang situasi Irak yang tidak stabil pada pertengahan abad ini. Jelas, beberapa upaya secara sadar diarahkan untuk mengubah pendekatan kepada hukum guna meningkatkan relevansi kontemporernya, namun Muhammad

Kâsyif Al-Ghitâ' tetap menjadi perkecualian pada waktu itu. Kurikulum hukum menawarkan sedikit kenyamanan bagi permasalahan sosial yang menakutkan dan kekunoan mazhab-mazhab Syi'ah. Ini terjadi ketika Muhammad Bâqir Al-Shadr dan rekan-rekannya mengadakan pemeriksaan teliti di bidang legal, hingga pada akhir dekade 1970-an sebuah alternatif sistem Islami yang komprehensif hampir diselesaikan. Sedemikian berakarnya seperti dalam kolese-kolese hukum dan kurikulum awal mereka, kepentingan dan dampak efektif ulama dan kolese-kolese tersebut tidak muncul sepenuhnya hingga periode saat ini.

Terlepas dari kandungan pendidikan yang dibagikan di Najaf, struktur utama mazhab-mazhab itu menampilkan sebuah unsur unik dalam negara Islam yang coba dibangun oleh para ulama. Hierarki yang membawa masa pendidikan menaiki tangga pengetahuan menuju posisi *ijtihâd* menawarkan sebuah cetak biru konstitusional yang barangkali (tampak) unik dalam sejarah negara-bangsa modern. Cara bagaimana lapisan kulit kerang dalam "Universitas Najaf" berubah menjadi unsur paling menentukan dalam pengonstruksian negara Islam di Iran, dan bagaimana ia berhasil dalam menjelaskan kekuatan dan kelemahan oposisi kelompok-kelompok Islam di negara-negara seperti Irak dan Lebanon, sebagaimana struktur "Syi'ah Internasional" begitu terkemuka pada dekade 1980-an, adalah objek dari bagian berikutnya. Seperti dalam keterangan-keterangan Shadr pada akhir masa pendidikannya, suatu hubungan surat-menyurat yang ganjil antara Muhammad Bâqir Al-Shadr dan Ruhullah Al-Khomeini pada tahun 1979 menyediakan poin awal analisis.

Sebuah episode akhir: Shadr dan surat-menyurat dengan Khomeini di tahun 1979-80, atau "siapakah faqîh yang paling terpelajar?"

Hubungan antara Muhammad Bâqir Al-Shadr dan Ruhullah Al-Khomeini, dalam tahun-tahun panjang yang dilewatkan Khomeini di Najaf, tetap tidak jelas. Bertentangan dengan kedekatan dalam pandangan kedua pemimpin, perlindungan wajar *Ayatullah* Muhsin Al-Hakîm, dan hubungan ketetanggaan secara fisik, kedua tokoh tampak tidak mengadakan pertemuan secara teratur. Surat-menyurat mereka tampak berlangsung sporadis. Untuk satu hal, ini merupakan hasil dari sikap "tersimpan" Khomeini sepanjang domisilinya di Najaf, sebagian lagi karena sifat pemalu dan beberapa kesulitan nyata dalam berbicara bahasa Arab, namun terutama karena suatu sikap politik yang waspada dan sangat berhati-hati. Khomeini mengetahui kesulitan menemukan sebuah tempat aman untuk pengasingannya. Setelah Revolusi Khordad,

yang akhirnya mendorong kepergiannya dari Iran pada tanggal 4 November 1964, dia menghabiskan waktu selama beberapa bulan di Bursa dekat Istanbul. Di Turki, Khomeini tidak diragukan lagi terisolasi sepenuhnya dalam sebuah masyarakat yang dikelilingi kelompok Sunni, dan yang dalam beberapa hal secara politis didominasi pula sepenuhnya oleh suatu negara sekular. Bulan Oktober 1965, dia meninggalkan Bursa menuju Najaf. Sejak Oktober 1965, hingga dia dipaksa menuju Prancis pada tanggal 6 Oktober 1978, Khomeini tinggal bersama keluarganya dalam kota kecil Irak itu, dan dia segera dikenai deportasi oleh pemerintah yang khawatir dan tidak bersahabat. Dalam konteks inilah hubungan-hubungannya dengan dunia Irak seharusnya dipandang. Bahkan dengan ulama-ulama lokal, Khomeini tetap berada pada jarak tertentu.

Karena itu, terdapat contoh-contoh rekaman kontak dengan Shadr, yang pada tahun 1965 telah menjadi sosok terkemuka dalam lingkaran-lingkaran Syi'ah karena kesarjanaannya (kecendekiaannya).[99] Dalam biografi-biografi Shadr, bertentangan dengan upaya-upaya keras untuk memperlihatkan kontak-kontak kuat dan persahabatan mendalam yang telah mengikat kedua tokoh revolusi itu bersama, tidak terdapat satu pun contoh signifikan atas kontak yang dekat sebelum hari-hari revolusi berlangsung pada tahun 1979-80. Sesungguhnya, hanya ada satu biografi tentang Khomeini (yang tidak dapat dipercaya) yang menerangkan keakraban dan kerja sama diam-diam di antara keduanya, melaporkan bahwa sang *'âlim* Iran, "yang dijauhi oleh seluruh pejabat keagamaan di kota Irak [dalam beberapa kasus pernyataan tersebut tidak tepat, mengingat adanya undangan kepada Khomeini dari Muhsin Al-Hakîm]," pada tahun 1976 telah dikunjungi oleh "Muhammad Al-Bâqir Shadr, ... yang mencoba memobilisasi pemimpin-pemimpin religius dalam pandangan apa yang dikatakannya sebagai perang menentukan menentang Israel."[100]

Adalah sulit untuk membayangkan, bagaimanapun, bahwa kedua pria tidak menyadari sedikit pun eksistensi masing-masing. Namun, pada hari-hari awal itu, dan hingga tahun 1977–8, Khomeini bukanlah suatu karakter penting di Najaf. Kendati demikian, pada saat demonstrasi-demonstrasi pertama menentang Syah Iran pecah, permasalahan-permasalahan antara pemerintah pusat dan kepemimpinan Syi'ah dalam kota mendapatkan suatu signifikansi dan mencapai sebuah level yang jika dibandingkan dengan Khomeini akan membuat kehadiran Khomeini cukup marjinal.

Namun, keadaan-keadaan berubah secara radikal manakala revolusi pecah di Iran. Pada waktu itu, Irak telah menjadi saksi mata dua perkembangan

besar: pernyataan atas kepemimpinan Shadr yang tidak perlu dipertanyakan lagi di antara para ulama militan menyusul meninggalnya Muhsin Al-Hakîm pada tahun 1970, dan kebangkitan pesat gelombang para tokoh revolusioner Islam Irak. Sejak itu, Khomeini dan Shadr menjadi pahlawan-pahlawan tak tertandingkan pada hari itu, dan mereka terlempar bersama ke dalam wilayah konfrontasi.

Jika Iran melihat kemenangan menentukan revolusi Islam yang dipimpin oleh Khomeini, situasi di Irak pada tahun 1979 lebih sukar dipahami. Nama julukan baru bagi Shadr, "Khomeini Irak" tidak terelakkan lagi muncul, namun dalam kasusnya konfrontasi dengan pemerintahan mengalami kegagalan. Sejak itu, kontras dengan hubungan awal mereka, kontak-kontak di antara kedua pemimpin Syi'ah tersebut memperoleh suatu dimensi publik yang penting, dan setiap perkataan atau sikap tokoh satu terhadap yang lain diamati secara teliti.

Tahun 1979, situasi di Irak tampak berada di ambang ledakan yang serupa dengan yang terjadi di Iran.[101] Dua tahun sebelumnya, 1977, kerusuhan-kerusuhan di Najaf tepatnya di 'Âsyûrâ telah mengguncang negara, dan bahkan bergema ke dalam dewan tinggi Partai Ba'ats.[102] Adalah penting untuk mencatat dalam hal ini bahwa gangguan-gangguan datang *sebelum* sukses Khomeini, yang masih tinggal di Najaf, dan sepenuhnya tidak dikenal secara internasional. Namun, demonstrasi-demonstrasi di selatan Irak mengubahnya menjadi seorang saksi mata tangan pertama atas demonstrasi-demonstrasi anti-pemerintah. Ketakutan atas pengusiran paksa dalam waktu dekat, dan barangkali juga karena jaringan kerjanya sendiri diarahkan semata-mata kepada situasi Iran, pada bulan Februari 1977 Khomeini tetap tinggal di tepi kekacauan Irak. Tidak kurang, domisilinya di bawah perlindungan para ulama Najaf adalah penting dari sisi perkembangan-perkembangan negatif yang mengikutinya.

Dua tahun kemudian, Teheran ganti menjadi model untuk diikuti bagi mereka di Najaf, dan ketegangan meningkat di Irak begitu cepat menyusul kemenangan Khomeini. Ketika, di tahun 1979–80, tekanan meningkat atas Shadr, sang pemimpin Irak secara alamiah mempertimbangkan mencari perlindungan di negara Iran yang baru. Namun, Khomeini tidak membalas keramahtamahan Najaf.

Khomeini mengirimkan sebuah telegram bagi Shadr yang disiarkan Radio Teheran:

> *Samahat* [Yang Terhormat] *Hujjah Al-Islâm Al-Hajj Sayyid* Muhammad Bâqir Al-Shadr: kami telah diberi tahu bahwa Yang Mulia telah memutuskan untuk meninggalkan Irak karena beberapa peristiwa [gangguan-gangguan, *hawâdits*]. Saya tidak melihat kebaikan [*min al-saleh]* datang dari kepergian Anda meninggalkan kota Najaf, tempat sains-sains Islami, dan saya mengkhawatirkan hal ini, dan berharap, Tuhan berkenan, bahwa kekhawatiran-kekhawatiran Yang Mulia akan menghilang, damai dan ampunan Tuhan atas dirimu.[103]

Jawaban Shadr datang pada tanggal 5 Rajab 1399/1 Juni 1979:

> *Samâhah Ayatullah Al-'Uzhmâ Al-Imam Al-Mujâhid* [secara literer berarti 'Yang mulia pertanda agung Tuhan dan imam yang berjuang] *sayyid* Ruhullah Al-Khomeini, saya telah menerima telegrammu yang terhormat, yang mencerminkan (*jassadat*) kebapakan Anda (*ubuwwah*) dan perlindungan spiritual bagi sebuah Najaf yang Suci yang telah menghidupkan kemenangan-kemenangan hebatmu sejak berpisah denganmu; saya mendapatkan sebuah napas spiritual dari petunjukmu yang terhormat, seperti juga saya merasakan tanggungjawab yang dalam bagi perlindungan eksistensi ilmiah Najaf yang Suci. Saya ingin menyatakan padamu dalam kesempatan ini penghormatan jutaan Muslim dan mereka yang percaya pada Irak kami tercinta, yang berdiri dalam cahaya Islam, dan kini bersinar kembali—terima kasih bagi Anda—sebuah menara suar penuntun bagi seluruh dunia, dan suatu energi spiritual untuk menghantam kolonialisme ateis (*kafir*), dan kolonialisme Amerika khususnya, dan untuk membebaskan dunia dari segala bentuk kejahatan, yang terpenting di antaranya adalah kejahatan untuk memperkosa tanah suci kita, Palestina; kami memohon pada Tuhan Yang Mahakuasa untuk menganugerahi kami keabadian dari kehadiranmu yang begitu berharga, damai bagimu dan rahmat serta ampunan Tuhan.[104]

Di balik bahasa berbunga dan beban emosional dalam surat-menyurat itu, perincian-perincian signifikan muncul dalam telegram-telegram tersebut. Sebelum menguji perincian tersebut, penting juga menjelaskan bagian-bagian pesan Khomeini ketika dia mengetahui kepastian eksekusi atas Shadr pada tanggal 22 April 1980:

> Menurut laporan yang telah dikirimkan oleh Menteri Luar Negeri yang didasarkan pada sejumlah sumber di negara-negara Islam dan juga sumber-sumber lain, dengan kesedihan mendalam saya telah mengetahui bahwa

> martir Ayatullah Sayyid Muhammad Bâqir Al-Shadr, dan saudara wanitanya yang mulia dan tersohor, yang menduduki posisi tinggi di antara para cendekiawan dan memiliki suatu posisi bersinar dalam bidang kesusastraan, telah memperoleh kesyahidan di dalam situasi yang sangat menyedihkan hati di tangan rezim busuk Irak .... Tidak mengherankan bahwa Shadr dan saudara wanitanya memperoleh kesyahidan: yang aneh adalah bahwa negara-negara Islam dan khususnya negara Irak yang terhormat dan suku-suku Tigris serta Efrat, dan para pemuda yang dibanggakan dalam universitas-universitas, juga seluruh pemuda Irak tercinta lainnya tak ada bedanya dapat begitu saja melewatkan bencana besar ini yang telah mempengaruhi Islam dan Keluarga Pembawa Pesan Tuhan, dan memberikan kesempatan mereka pada Partai Ba'ats yang terkutuk hingga ia (Ba'ats) bisa membunuh pemimpin-pemimpin mulia mereka satu demi satu dengan cara yang paling keji .... Saya tidak menaruh harapan apa pun pada pejabat-pejabat tinggi Angkatan Bersenjata Iran, namun saya belum kehilangan harapan dari para pejabat, pegawai-pegawai nonmiliter, dan serdadu-serdadu militer Irak. Saya berharap mereka bangkit dengan gagah berani menentang rezim ini dan menggulingkan struktur kejahatan dari fondasi dasarnya—sebagaimana yang telah terjadi di Iran ....[105]

Unsur mengejutkan dalam surat-surat ini tentu saja sesuatu yang bersifat politis. Ini dilambangkan dalam panggilan Khomeini terhadap Angkatan Bersenjata Irak untuk bangkit memberontak setelah pembunuhan atas Shadr terjadi. Ini juga penting dalam memandang memburuknya situasi antara Irak dan Iran, yang segera mengarah pada perang Timur Tengah paling berdarah abad ini. Namun, jika politik dikesampingkan, adalah dimensi legal, dalam konteks sekolah-sekolah Najaf dan struktur masyarakat sipil Syi'ah, yang menetapkan dimensi yang lebih menarik terungkap lewat surat-menyurat itu.

Permintaan yang ditujukan Shadr adalah suatu permohonan pertolongan. Situasinya di Najaf telah menjadi kritis. Setelah beberapa kali penangkapan, ditambah peningkatan ketegangan pada kebangkitan Revolusi Iran dan permasalahan-permasalahan internal yang dihadapi Ba'ats, keamanan yang bersumber dari posisinya selaku seorang pemimpin religius telah dihambur-hamburkan, dia hanya dapat memikirkan pengasingan/pelarian sebagai satu-satunya jalan keluar dari konfrontasi yang mengancam dengan pemerintah. Karena itu, dia memohon kepada Khomeini, sewajarnya mengharapkan suatu jawaban positif. Lagi pula, pola tersebut telah dibangun dengan baik sejak dekade 1920-an, dan banyak di antara ulama paling terkemuka telah

mengambil jalur pengasingan,[106] lama sebelum pelarian Khomeini sendiri dari Iran dan domisili perlindungannya di Najaf. Jawaban Khomeini sendiri karenanya membingungkan: sebagian agaknya karena sudah berakar kepercayaan bahwa orang-orang (partai) Ba'ats tidak akan berani mempermalukan Shadr lebih dari yang sudah dilakukannya. Namun, kesalahan penilaian Khomeini barangkali tidak sekadar disebabkan oleh suatu kekeliruan politik.

Terdapat suatu dimensi yang lebih halus lagi dalam telegram Khomeini. Dalam sapaannya, Shadr mengakui keunggulan Khomeini. Gelar maksimal tampil dalam surat sang cendekiawan Irak itu berulang-ulang. Khomeini tidak hanya dipanggil *Ayatullah Al-'Uzhmâ*. Dia juga disapa sebagai *imâm*, sebuah indikasi penghormatan mutlak Shadr. Ini tampak lebih jelas ketika dikontraskan dengan pesan ucapan selamat *Ayatullah* Al-Khû'î kepada Khomeini setelah kemenangan Revolusi. Al-Khû'î menyapa Khomeini sebagai *Hujjah Al-Islâm*, dan bukan, seperti yang dapat diharapkan, sebagai *Ayatullah*, sebuah urusan yang bisa dipahami mengguncangkan lingkaran-lingkaran Syi'ah,[107] mengingat itu berarti bahwa bagaimanapun suksesnya Khomeini, dia tetap terbilang nomor dua dalam hal kecendekiaan bagi seluruh *Ayatullah* yang diakui dan bagi Al-Khû'î sendiri.

Surat-menyurat antara Shadr dan Khomeini juga berada pada lapisan urat yang sama. Khomeini tidak membalas gelar yang menyatakan penghormatan baginya, dan dia menyapa Shadr sebagai *Hujjah Al-Islâm*. Bagi seorang sarjana seperti Shadr, yang pada tahun 1979, telah melakukan lebih banyak hal untuk pembaruan pengajaran Islam daripada penulis lain di abad ini hal tersebut menyatakan suatu episode yang membingungkan sekaligus memalukan. Di negara-negara yang memperhitungkan komunitas-komunitas Syi'ah, penolakan Khomeini terhadap derajat *ijtihâd* yang tinggi pada Muhammad Bâqir Al-Shadr menyingkapkan suatu ketegangan yang menggelisahkan, di sisi lain merupakan tipikal kompetisi di antara para ulama. Sebagaimana dalam kasus Al-Khû'î dan Khomeini, dan yang terbaru adalah antara Khomeini dan Muntazheri,[108] kompetisi bagi pengakuan terhadap *faqîh* yang paling terpelajar berkembang pula di eselon-eselon tertinggi, di antara dua ulama politik paling terkemuka Iran dan Irak, dengan hasil dramatis yang menerangkap Muhammad Bâqir Al-Shadr dalam benturan yang mematikan dengan Ba'ats. Inilah yang paling ironis dipandang dari segi gelar yang diberikan Khomeini sepeninggal Shadr, ketika dalam pesan bertanggal 22 April, dia (Shadr) diakui sebagai Ayatullah Agung oleh Khomeini dan sebagai "anugerah/medali" pengajaran/pendidikan Islam.[109]

Episode dalam kehidupan Shadr ini, sebagaimana penolakan awalnya terhadap *taqlîd* yang dikutip di awal bagian ini, menegaskan manifestasi-manifestasi suatu masalah yang lebih mendalam pada struktur Syi'ahisme Ushûlî. Hingga negara menjadi teras kompetisi di antara ulama, masalah ini tidak akan pernah muncul menjadi sebuah pertanyaan kritis bagi hierarki, dan antagonisme apa pun yang terangkat ke permukaan dalam *marja'iyyah* setelah meninggalnya sang cendekiawan terkemuka, fakta bahwa orang awam bebas sepenuhnya untuk memilih *marja'*-nya sendiri menyimpangkan dampak dari kompetisi tersebut. Ketika, di akhir dekade 1970-an, jalur antara kepemimpinan negara dan pemimpin agama menjadi kabur akibat akses ulama untuk berkuasa di Iran (dan ancaman yang mereka munculkan di Irak), masalahnya menjadi suatu isu konstitusional.

Hingga level ini dicapai, terdapat tahap-tahap penengah yang signifikan saat Shadr memainkan peran sentral. Sebelum beralih pada perkembangan-perkembangan ini, akan sangat menolong andaikata kita letakkan struktur legal Syi'ah dalam sebuah perspektif yang lebih umum.

Kesimpulan: Renaisans dan *marja'iyyah*

Dengan seluruh upaya Renaisans di antara ulama Syi'ah, pembaruan setelah Revolusi Irak tahun 1958 mulai mengambil tempat di dalam struktur pendidikan tradisional. Terdapat suatu upaya penuh kesadaran untuk menyelamatkan struktur pengajaran, dan jilidan produksi legal tetap tinggal di tangan para ulama gaya lama. Muhammad Husain Kâsyif Al-Ghitâ' sendiri berhati-hati untuk tidak terlalu banyak melibatkan diri dalam politik, dan kekalahan serta pengasingan para ulama di tahun 1920-an semestinya terus-menerus berada dalam pikirannya.

Bagi generasi baru, yang terancam oleh daya tarik Komunisme, intervensi sudah mendesak untuk dilakukan. Teladan sempurna yang paling berhasil, sesuai dengan situasinya pada saat itu, adalah *Ayatullah* Khomeini. Cara dia memandang dan melegitimasi campur tangan politik para ulama akan didiskusikan dalam bab-bab berikut. Namun, Khomeini berutang banyak pada struktur mazhab-mazhab Syi'ah, yang kemudian direproduksi oleh pemerintah Iran. Kulit kerang yang ditawarkan aktivisme tradisi pendidikan Syi'ah, pada level masa pengajaran, kemudian bagi hierarki para *mujtahid* itu sendiri, kini akan diringkaskan.

Seperti telah digambarkan sebelumnya, seorang *'âlim* yang belajar baru menjadi seorang *mujtahid*, setelah melalui periode panjang dan sukar, yang

rata-rata berlangsung selama 20 tahunan. Ulama yang belajar itu diharapkan hidup dalam kondisi-kondisi sulit, dengan sumber-sumber terbatas dan mereka bergantung pada kebaikan tetua-tetua/senior-senior mereka. Mereka yang tidak datang dari keluarga yang masyhur/kaya bergantung pada *mujtahid-mujtahid* yang sudah mapan/diakui, beberapa di antara *mujtahid* itu juga hidup dalam kemiskinan yang menyengsarakan. Adalah normal dalam konteks ini, terutama di Irak, kelompok miskin urban kebanyakan adalah warga Syi'ah,[110] bahwa daya tarik keadilan sosial dan gagasan-gagasan revolusioner dari kelompok kiri terbukti begitu atraktif bagi para pelajar dan bahkan juga bagi beberapa ulama.

Dalam teorinya, kurikulum Najaf sangat fleksibel, namun *Freie Universität* ini bukannya tanpa kontrol atau regulasi sama sekali. Pada faktanya, *marja'iyyah* mengawasi keseluruhan proses menyeleksi materi yang akan diajarkan, sekaligus juga mengawasi kemajuan para pelajar. Beberapa karya legal diperlukan bagi studi-studi pelajar muda, dan hanya keahlian atas karya-karya ini yang akan membuka tangga menuju masa pengajaran. Hal ini tidak dapat dihindari pada beberapa hal. Seorang pelajar muda akan sulit menemukan jalannya melalui jalur yang simpang siur dalam kesarjanaan atas hukum Islam tanpa bimbingan guru-gurunya dalam autoritas legal sejarah Syi'ah yang diakui.

Dalam term-term pendidikan yang ketat, pengakuan atas bakat/kecerdasan legal mengambil tempat lewat salah satu di antara dua cara ini. Apakah melalui sebuah pengakuan mutlak oleh rekan-rekan dan pelajar-pelajar lain, atau lewat suatu izin masuk formal oleh dua *mujtahid* yang diakui. Dengan pencapaian prestisius ini, dia kemudian dapat kembali pulang dan mulai mengajar dan mengadakan latihan selaku seorang ahli yang diakui kereligiusannya di negaranya, dan akhirnya memiliki *muqallid* sendiri. Atau dia dapat memilih tinggal di Najaf atau berpindah ke kota-kota lain dengan suatu insfrastruktur pendidikan religius di Irak dan Iran untuk memburu studi dan pengajarannya. Apakah dia akan tinggal atau pergi meninggalkannya, dia kini menjadi bagian dari "rekan-rekan baik",[111] terhubungkan secara erat melalui pengalaman masa lalu dan pengakuan masa kini, dan diorganisasi menjadi sebuah hierarki yang efisien dan kompetitif.

Corak-corak yang membedakan dari hierarki ulama Syi'ah muncul paling dramatis dalam cara-cara hubungan mereka dengan *muqallid-muqallid* mereka dan dalam hubungan mereka satu sama lain.

Kecenderungan umum menunjukkan, hierarki di dalam *mujtahid-mujtahid* merefleksikan tahap-tahap awal masa pengajaran. Murid-murid yang bangkit

melewati beragam tahap masa pengajaran melalui sebuah proses yang terutama bersadar pada beraneka kriteria yang mengakui bakat/kecerdasan untuk ber-*ijtihâd* didasarkan pada reputasi dan pengakuan (atasnya). Sebagaimana dengan *murâhiq* menuju *mujtahid*, demikian pula dengan pendakian dari *mujtahid* rendah ke tingkat yang lebih tinggi: sang *mujtahid* naik melalui hierarki *marja'iyyah* lewat suatu proses yang mengombinasikan perkuliahan, seminar-seminar, dan publikasi-publikasi dalam bidang fiqih, sebagaimana pengembangan penerimaan dan dukungan dari para *muqallid* secara luas.

Reputasi juga bermakna bahwa pada waktu yang ditentukan, sebuah perbedaan dapat dilihat di antara seorang *mujtahid* yang sukses dan "sesungguhnya benar", dengan ulama yang tidak begitu brilian dan kompeten dibandingkan dirinya. Ini direfleksikan dalam gelar-gelar yang dianugerahkan pada sang *mujtahid*, seperti *Ayatullah*, *Hujjah Al-Islâm*, dan *Tsiqah Allah*. Pada suatu waktu, ketika keseluruhan struktur mazhab Syi'ah berada dalam keadaan surut, seperti di Najaf antara tahun 1920-an hingga 1960-an, perbedaan-perbedaan di antara derajat-derajat ini tidak dipertimbangkan. Sebagai dampaknya, mereka begitu cair hingga seseorang tidak dapat membedakan dasar pas perbedaan di antara beragam gelar tersebut.[112]

Di dalam hierarki dan tingkat-tingkat yang telah dijelaskan, sebagai akibatnya hanya terdapat perbedaan kecil. Alasan struktural bagi fluiditas (kecairan) ini adalah ketiadaan sebuah kriteria untuk membedakan antara, katakanlah, seorang *Tsiqah Allah* dan seorang *Hujjah Al-Islâm*. Namun lebih fundamental lagi, fleksibilitas datang dari unsur eksternal yang ditetapkan melalui pemilihan anggota oleh para *muqallid* dari *mujtahid* mereka masing-masing. Kian banyak *muqallid* yang dimiliki seorang *mujtahid*, kian penting kedudukan dirinya di tengah-tengah rekan sejawatnya. Pada akhirnya, seorang *mujtahid* dengan sejumlah besar *muqallid* yang konsisten banyaknya menjadi suatu referensi, seorang *marja'*, yang sinonim dengan *Ayatullah* dalam hierarki tersebut.

Derajat tertinggi *Ayatullah*, atau *marja'*, berbeda dengan gelar-gelar lain ditinjau dari dua sudut pandang.

Secara sosial, tidaklah mungkin bagi seorang *mujtahid* untuk lebih daripada seorang *marja'*, dengan demikian para *muqallid* akan lebih siap untuk mengikuti seorang *marja'*, daripada seorang *Tsiqah Allah*. Kendati di sini terdapat suatu lingkaran keji di dalam sistem tersebut akibat kompetisi yang tidak terhindarkan di antara para *marâji'*, proses demokratis ini (dalam

penerimaan literal *demos*-nya, mengingat orang-orang akhirnya memutuskan siapa yang akan diikutinya) menjamin pada waktu yang sama fleksibilitas dan ketidakpastian.

Untuk banyak hal, ini tidak menjadi masalah. Mengingat keseluruhan struktur masyarakat sipil beroperasi di batas-batas negara, ketidakpastian dari gelar tersebut bebas dari berbagai bentuk paksaan. Suatu kehendak *muqallid* untuk menyumbangkan dukungan dan kesiapannya untuk mengakui seorang *mujtahid* tertentu sebagai referensinya hanya satu-satunya unsur yang diperhitungkan.

Secara legal, materi-materi jauh lebih kaku karena teori legal, kendati tidak mengadopsi sebuah struktur yang lebih spesifik daripada dikotomi general antara *mujtahid* dan *muqallid*, telah membangun sebuah pembedaan antara seorang *mujtahid* yang lebih rendah dengan *mujtahid* lain yang lebih cakap/berbakat. Sesungguhnya di sana terdapat beberapa perbedaan di antara seorang *faqîh* yang dapat beroperasi di seluruh bidang hukum, dan seorang *faqîh* yang kompetensinya terbatas pada materi-materi yang lebih sempit.

Perbedaan di antara *mujtahid* yang kompeten dan *mujtahid* yang kurang kompeten ini muncul dalam Abûl Qâsim Al-Khû'î seperti antara "*mujtahid* mutlak dan parsial (*al-mujtahid al-muthlaq wa al-mutajazzi'*)".[113] *Ijtihâd* menjadi "deduksi peraturan legal dari premis-premis pembuktiannya",[114] *mujtahid* absolut didefinisikan sebagai "seseorang yang mampu membuat deduksi dalam seluruh bidang fiqih," dan *mujtahid* parsial dapat beroperasi "hanya di beberapa cabang (*furû'*) tanpa lain-lainnya".[115]

Perdebatan akan diperkaya dengan mengambil pandangan mundur sekilas, pada suatu waktu ketika arena para *mujtahid* tidak begitu dipolitisasi seperti sekarang. Kesaksian Muhammad Taqî Al-Faqîh asal Lebanon pada dekade 1940-an sekali lagi akan digunakan untuk menguji, dari puncak hierarki menuju ke bawah, operasi-operasi kesarjanaan legal dalam dunia Syi'ah. Pertanyaan sentral diformulasikan oleh Faqîh: "Bagaimana sang pemimpin [*ra'îs*, pemimpin yang diakui tertinggi], terpilih [*muntakhab*]?"[116]

Struktur teoretis masyarakat sipil Syi'ah bergantung pada jawaban bagi pertanyaan ini. Lebih krusial lagi bagi kondisi permasalahan-permasalahan yang diagitasi saat ini, pertemuan antara tradisi dan model konstitusional di Iran akan membantu menjelaskan parameter-parameter perjuangan bagi kekuasaan di Teheran beserta liku-likunya.

Bagi Faqîh, jawaban pertanyaan tersebut "luar biasa sulit" karena "pemimpin baru tidak dipilih dengan segera setelah kehilangan pemimpin pertama. Ia tidak dipilih oleh suatu badan yang diketahui dengan tepat dan kepemimpinan tidak didefinisikan menyusul kehilangan sang pemimpin melalui [pendelegasian kepemimpinan] kepada seseorang."[117]

Daftar kriteria tradisional yang diperlukan untuk memperoleh sifat-sifat kepemimpinan tidak menawarkan suatu petunjuk mutlak atas proses tersebut. Sang pemimpin religius tidak hanya wajib memiliki *'ilm*, *'aql*, *taqwa* (ketaatan), *idârah* (keahlian-keahlian administratif), dan *hilm* (belas kasih), tetapi juga harus membuktikan kelebihan dirinya pada sifat-sifat ini.[118] Namun siapakah, dari mereka yang tidak terhindarkan lagi berasal dari derajat yang lebih rendah dari posisi yang harus mereka alokasikan, yang akan menunjuk sang pemimpin? "Sosok terpelajar yang bukan cendekiawan, bagaimana dia bisa dipanggil untuk bersaksi atas kesarjanaan seorang *'âlim*, dan bagaimana seorang manusia yang tidak memiliki keterampilan-keterampilan administratif bersaksi atas keterampilan-keterampilan *'âlim* lain?"[119]

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, seseorang harus memperhatikan kualitas-kualitas para pemilih (*nâkhîbîn*):

> Sebagai contoh, terdapat sejumlah manusia yang terkenal karena kesarjanaan dan sifat-sifat mereka, dan mereka bisa saja *muthlaq* (mutlak, absolut), *mutajazzi'* (parsial), atau *murâhiq* (pelajar) *mujtahid-mujtahid*. Mereka disebut '"orang-orang yang diberi pandangan", *ahl al-tamyîz*. Ini berarti bahwa mereka dapat melihat siapa yang paling terpelajar dari yang kurang terpelajar, karena mereka telah menguji (*mumârasah*) ulama yang paling bereputasi dengan menghadiri kelas-kelas mereka, dengan membagi pengetahuan mereka, dan melalui *mudzâkarah* dalam pertanyaan-pertanyaan rumit-menjebak yang merupakan fokus kepentingan para ulama besar. Kemudian, sang *'âlim* superior diketahui mereka, melalui lingkup keilmuan komprehensifnya, kecakapan-kecakapan induksinya dan kemampuannya membawa cabang legal kembali pada akarnya, aturan *ushûlî* dan fiqih pada dasarnya, bukti tidak meyakinkan pada kepastian (*dalîl zhannî ilâ dalîl qath'î*), dan melalui kemampuannya untuk menjawab [pertanyaan-pertanyaan berat] yang sebelumnya gagal terpecahkan. Jika semua ini telah dipastikan, maka mereka [orang-orang yang diberi pengetahuan] mengikrarkan supremasi intelektualnya, *al-a'lamiyyah*.[120]

Kemungkinan lain untuk mengenali siapa cendekiawan yang "paling" terpelajar bisa jadi dicapai melalui kesaksian cendekiawan yang "sangat"

terpelajar. Cendekiawan-cendekiawan yang telah membuktikan kemampuan-kemampuan intelektual mereka dengan demikian dapat mengualifikasi seseorang yang dikarakterisasi dalam sebuah jalan yang mengangkat derajatnya di atas rekan-rekan sejawatnya, mereka akan mengatakan bahwa dia adalah seorang *a'lam*:[121]

> Sebagai contoh, mendiang *Ayatullah* Al-Na'inî bersaksi atas kelebihan *(a'lamiyyah)* Ismâ'îl Al-Shadr [kakek Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr]. Kemudian dia mengubah pikirannya, dan ketika dia ditanya kembali tentang hal itu, dia menjelaskan bahwa dia telah menyaksikan kemampuannya dalam [pengetahuannya dalam hukum] doa/sembahyang pengelana, namun kemudian menemukan bahwa dia tidak begitu kompeten dalam bidang-bidang lain.[122]

Pilihan atas *marja'* "yang serbapaling" karena itu sulit untuk diterangkan. Prosesnya dapat diterangkan sebagai suatu tangga pengakuan, dengan tiga level: (1) pada dasar tangga, pilihan bebas para *muqallid*, yang memilih seorang *mujtahid* di antara pilihan lainnya dengan menyediakan dukungan, baik dalam jumlah besar (kian banyak jumlah *muqallid*, kian besar reputasi sang *mujtahid*) dan dalam intensitas *taqlîd* mereka (yang intensitasnya dievaluasi oleh dukungan finansial dan pengabdian religius); (2) "orang-orang yang berpenglihatan", yaitu mereka yang, setelah melalui praktik panjang, akan mengangkat seorang *mujtahid* menuju pada *a'lamiyyah*; (3) pengakuan *Ayatullah-ayatullah* yang telah ada. Prosesnya panjang, rumit dan tidak pasti. Mekanismenya adalah, seperti dalam kasus akses ber-*ijtihâd* seorang *'âlim* yang tengah menempuh pendidikannya, bergantung pada tujuan reputasi yang samar-samar. Faqîh meringkaskan kesulitan-kesulitan ini:

> Dengan demikian, Anda bisa melihat bahwa pemilihan umum tidak terbatas pada sebuah kategori manusia, atau pada jumlah yang terbatas. Ini bukan merupakan subjek bagi suatu kekuasaan religius, bukan pula bagi kekuasaan temporal. Sang pemimpin religius itu sendiri tidak dapat menunjuk seorang pengganti. Jika dia menunjuknya, maka pilihannya dapat saja hanya dipertimbangkan sebagai salah satu kesaksian signifikan [namun tidak menentukan]. Atas proses pemilihan ini, dibangun kejayaan Universitas Najaf. Ini merupakan suatu pemilihan umum yang alamiah, datang dari keseluruhan *(majmû')* dan berada di bawah pengawasan semua orang.[123]

Mu<u>h</u>ammad Taqî Al-Faqîh menulis analisisnya di tahun 1940-an. Kesulitan-kesulitan yang dihadapinya dalam pemilihan *marja'* superior muncul

kembali dalam kesudahan revolusi Iran, ketika negara Islam tersebut harus memutuskan siapa yang akan menjadi pemimpinnya. Model yang ditawarkan oleh kolese-kolese hukum Syi'ah menetapkan cetak biru keseluruhan model pemerintahan dalam sistem yang baru. Namun, itu masih perlu diterjemahkan ke dalam sebuah bahasa konstitusional, yang disediakan Muhammad Bâqir Al-Shadr. []

2. Sumber/Asal-usul Konstitusi Iran: Risalah-Risalah Muhammad Bâqir Al-Shadr pada 1979

Pengantar: tentang *Wilâyah Al-Faqîh*

Tidak diragukan bahwa teori *wilayat al-faqîh*—yang berkembang selama perkuliahan-perkuliahan Khomeini di Najaf—memberi pengaruh terbesar dalam penyusunan konstitusi di Iran pada masa kebangkitan Revolusi. Pada perkuliahan-perkuliahan Najaf yang diberikan pada 1970 ini, Khomeini mengembangkan gagasan tanggung jawab ulama di dalam pemerintahan, dalam bentuk struktur terlembagakan yang harus diserahi kepercayaan kepemimpinan negara bersangkutan.[1]

Gagasan umum teori tersebut sebenarnya tidak orisinal. Orang dapat menemukan gagasan tanggung jawab *mujtahid* dalam pemerintah berkembang pada awal abad ini. Contohnya, ketika pecah pertikaian antara parlemen dan pemerintahan-baru Irak pada 1922–1923.[2] Setelah pecah revolusi besar Najaf menentang pemerintah Inggris, yang dipimpin oleh para ulama, kelangsungan kepemimpinan ini melalui beberapa wakil dalam pemerintahan tidak salah lagi akan dibela dalam lingkaran-lingkaran yang dekat dengan para fuqaha Syi'ah.

> Program "Kesatuan Ulama", yang diterima di Kazhimain pada 7 November 1926, dari Syaikh Jawâd Al-Jawâhirî dan terbaca di rumah *'âlim* Sayyid Muhammad Al-Shadr pada 13 November 1926, menyerukan pembentukan suatu jaringan yang lebih erat antara ulama Persia dan Irak; pembentukan masyarakat-masyarakat religius yang akan diisi kesejahteraan Islam secara umum, dan akan bekerja di Persia dan Irak untuk memperbaiki hubungan dengan Turki dan Soviet Rusia; dan terakhir, perwujudan kontrol para *mujtahid* terhadap masyarakat-masyarakat ini dalam kapasitas mereka selaku pemimpin-pemimpin religius masyarakat.[3]

Di negara-negara Arab dan dunia Muslim lainnya, proposisi yang sama bagi perlindungan "kekayaan Islam secara umum" oleh para ulama juga disuarakan pada saat-saat kritis dalam pertemuan dengan kolonialisme, baik secara langsung, seperti Konstitusi Persia tahun 1906, setelah kebangkitan rakyat pada 1905, atau secara tidak langsung, seperti dalam beberapa perdebatan di Mesir pada 1920-an.[4]

Sebagai kontras dengan bentuk embrionik dari pembelaan ini, Khomeini telah melangkah sangat jauh dengan menyerukan para ulama agar turut campur secara langsung di segala permasalahan politik. Perkuliahannya di Najaf sendiri terutama berhubungan dengan legitimasi kebutuhan ini. "Mereka [para musuh Islam] mengatakan bahwa Islam tidak berurusan dengan organisasi kehidupan dan kemasyarakatan, namun seharusnya hanya mengurusi peraturan-peraturan menstruasi dan melahirkan. Padahal, bisa jadi dalam Islam terdapat sejumlah isu etis, mengatasi apa yang tadi dikatakan tidak berurusan dengan kehidupan atau pengaturan masyarakat."[5]

Pemerintah Islam adalah kritik pedas yang panjang terhadap kondisi permasalahan ini, dan buku-buku para *mujtahid* Muslim mengembangkan suatu teori *wilâyah* di sepanjang dua garis mayor:

(1) Keterlibatan para ulama dalam berbagai urusan pemerintah: kebanyakan argumentasi dalam bagian pertama, dan sebagian bab kedua, diperuntukkan bagi desakan-desakan Khomeini, berdasarkan Al-Quran dan Hadis Syi'ah, menyangkut pentingnya keterlibatan para ulama dalam pemerintahan: "Ajarkan [Khomeini tengah memberikan kuliah pada murid-muridnya di Najaf] orang-orang kebenaran Islam sehingga generasi muda tidak berpikir bahwa orang-orang yang terpelajar berada di sudut Najaf dan Qum, dan bahwa mereka memisahkan agama dari politik."[6]

Suatu keterlibatan minimal bukanlah hal yang tidak biasa dalam sejarah Syi'ah modern. Ini terwujudkan dalam titik-titik persimpangan sejarah, yang paling menonjol terjadi di Iran selama Revolusi Tembakau,[7] pada revolusi konstitusional tahun 1905,[8] dan di Irak pada Perang Dunia Pertama, ketika Irak Selatan memberontak terhadap kekuasaan Inggris.[9] Namun, keterlibatan ini bisa digambarkan sebagai satu hal negatif. Hal ini terjadi ketika masyarakat yang diketahui dan dihadapi sang ulama menghadapi sesuatu yang mereka (masyarakat) persepsikan sebagai ancaman membahayakan. Dari hari ke hari, selama pembangunan negara berlangsung, mereka tidak mengambil bagian secara aktif maupun positif dalam kehidupan pemerintah, hingga perkuliahan Khomeini berlangsung di Najaf, dan Revolusi Iran pada 1978 sebagai praktiknya.

(2) Penekanan pada peranan kepemimpinan bagi para ulama dalam pemerintahan: di satu sisi merupakan suatu hal yang diperlukan untuk membela intervensi politik berdasarkan percampuran antara *dîn* dan *daulah* (agama dan negara) dalam Islam, di sisi lain berarti menyerukan para ulama untuk mengasumsikan tanggung jawab total di tingkat tertinggi dari aparat-aparat pemerintah.

Terdapat sejumlah ambiguitas menyangkut definisi kepemimpinan yang pasti dari Khomeini. Kepemimpinan bisa bermakna meliputi suatu peraturan-peraturan dalam spektrum yang sangat lebar, merentang mulai dari tingkat terendah, berupa nasihat-nasihat yang tidak mengikat, hingga tingkat tertinggi, yang berarti kekuatan eksekutif yang efektif dan kekuatan legislatif: meloloskan pembuatan/rancangan undang-undang dan menegakkannya melalui paksaan pemerintah. Di antara dua kutub ekstrem ini, tanggung jawab publik terbawa bersama kepemimpinan para fuqaha melintasi beberapa ambang pintu. Manifestasi yang paling menarik perhatian adalah kesejajaran kepemimpinan dan bimbingan yang, jika diterjemahkan secara konstitusional, bermakna sebuah bentuk pandangan terhadap masyarakat yang mengkritik keselarasan pelayan-pelayan sipil dalam pemerintahan, warga masyarakat secara luas, dan undang-undang, di dalam sebuah kerangka referensi tertinggi secara umum yang menjelma di dalam konstitusi. Penerimaan terakhir ini tergolong wajar dalam demokrasi modern, kendati tidak di bawah istilah "kepemimpinan". Inilah kasus yang menimpa Conseil d'Etat dan Conseil Constitutionnel di Prancis, Mahkamah Agung di Amerika Serikat, dan beragam institusi kehakiman di banyak negara di dunia.[10] Di Iran, kepemimpinan macam ini diundang-undangkan oleh badan yang terdiri dari para fuqaha yang diberi kepercayaan untuk mengawasi penghormatan terhadap hukum Islam dalam Artikel 2 dari Hukum-hukum Tambahan dalam Konstitusi 1906. Kendati dewan ini jarang sekali bertemu, paling tidak hal itu merupakan satu preseden penting dalam tradisi konstitusional negara tersebut.

Di mana Khomeini dalam *wilâyah al-faqîh* meletakkan tanggung jawab (*wilâyah*) para ulama dalam skala ini?

Tidak ada jawaban jelas yang muncul dalam naskah tahun 1970, tetapi bobot argumentasi cenderung pada beberapa kombinasi di antara konsep bimbingan tahun 1906 dan sikap yang lebih menentukan terhadap permasalahan-permasalahan pemerintahan sebagaimana dimengerti mereka dalam cetakan eksekutif-legislatif demokrasi-demokrasi kontemporer.

Pada sisi pembelaan Khomeini atas kontrol absolut oleh para ulama, adalah celaan-celaan menentang impor hukum-hukum luar negeri, di antaranya Khomeini menyitir undang-undang darurat Belgia yang terletak pada jantung naskah konstitusional Persia tahun 1906: "Pada awal pergerakan konstitusional, ketika orang-orang ingin menulis hukum-hukum dan menyusun sebuah konstitusi, sebuah kopi dari kode legal Belgia dipinjam dari kedutaan besar Belgia dan sekelompok individu ... memanfaatkannya sebagai dasar bagi konstitusi yang kemudian mereka tulis ..."[11] Juga, Khomeini menyetarakan *wilâyah* dengan "pengaturan masyarakat, pengadministrasian negara dan pengeluaran keputusan-keputusan atas aturan-aturan hukum."[12] Namun, terdapat pula pasal-pasal yang mengakui kekuatan relatif ulama dalam kontrol pemerintahan. Hal ini muncul sebagai suatu *contrario* saat Khomeini menulis: "Jika para sultan memiliki beberapa kepercayaan, mereka hanya perlu mengeluarkan reaksi dan keputusan-keputusan mereka melalui para fuqaha, dan dalam kasus ini, penguasa sesungguhnya adalah sang fuqaha, sedangkan para sultan bertindak semata-semata sebagai agen bagi mereka."[13] Pasal terakhir ini menggemakan suatu tradisi yang dikenal luas di Iran, mengacu pada perumpamaan: sebuah negara berada dalam bahaya jika para ulama ditemukan berada di pintu tangga sang penguasa, negara tersebut diberkati jika sebaliknya, para penguasalah yang berada di pintu tangga sang ulama.[14] Bahwa para ulama memiliki perkataan final tidak mengubah realitas dari suatu pemisahan kekuasaan yang efektif. Fungsi pengawasan terletak tepat pada nuansa ini, dan agaknya sulit untuk menemukan suatu keseimbangan eksak semacam pada peranan antara ulama dan penguasa-penguasa pemerintahan dalam kuliah-kuliah Khomeini di Najaf. Kata-kata akhir, sesungguhnya, adalah perkataan para ulama, namun kandungan substansial dari kekuasaan/pengaruh mereka tetap tidak terdefinisi.

Pada 1970, Khomeini lebih menaruh perhatian pada debat menentang interpretasi kaum yang diam terhadap hadis dan tradisi Syi'ah. Sebaliknya, perhatiannya terhadap perincian sifat-sifat kepemimpinan ulama sedikit berkurang. Hal tersebut bisa dipahami dari sudut pandang menurunnya peranan ulama dalam masyarakat, bahkan dalam perannya selaku badan konsultatif. Pada 1970, Konstitusi 1906, teristimewa dalam dimensi yang dispesifikasikan pada Artikel 2, adalah sebuah naskah mati.

Ketika ulama mengambil alih kekuasaan pada 1979, sebuah jurang tetap menganga, dan di sini bisa dicatat *missing link* antara keseluruhan kuliah-kuliah Najaf dan naskah Konstitusi Iran.

Jadi, argumen-argumen Khomeini dan dalam lingkaran-lingkaran Persia di sekelilingnya, menetapkan, sebagai akibatnya, saran-saran untuk intervensionisme. Skema yang dirancang dalam konferensi-konferensi Najaf dan artikel-artikel konstitusi Mahmûd Thaliqanî[15] hanya menawarkan sebuah kerangka kerja umum, yang kekurangan spesifikasi artikulasi institusional yang diperlukan. Naskah lain boleh jadi melatih sebuah pengaruh yang lebih langsung pada pengerangkaan konstitusi Iran saat ini. Risalah ini, ditulis oleh Muhammad Bâqir Al-Shadr pada 1979, didesain secara tepat sebagai jawaban bagi sebuah pertanyaan yang dilontarkan oleh koleganya, seorang ulama Lebanon, menyangkut pandangan Shadr atas *Proyek bagi sebuah Konstitusi untuk Iran*.[16]

Sebelum mendiskusikan substansi *Catatan* ini, dan membandingkannya dengan struktur-struktur yang dikerjakan pada Konstitusi Iran, terdapat dua tingkat abstraksi yang lebih jauh lagi dalam teori pemerintahan Islam. Abstraksi pertama bersifat ontologis. Ini didasarkan pada kebutuhan untuk mengukuhkan teori pemerintahan Islam, sedekat mungkin, dengan teks Al-Quran.

Pada dasar Qurani apa tanggung jawab terhadap negara, atau terhadap kepemimpinannya, oleh para ulama dapat dipertahankan? Dengan lain perkataan, mengapa sang *faqîh* harus diberi kepercayaan dengan tanggung jawab semacam itu dalam urusan-urusan negara?

Terhadap kebutuhan menemukan sebuah basis tekstual dalam Al-Quran, para teorisi di antara para ulama memiliki jawaban yang berbeda-beda. Kerap kali, jawabannya adalah ayat pada *syurâ*[17] yang telah dikemukakan sebelumnya, namun jelas sesungguhnya itu merupakan sebuah naskah yang tidak dapat digunakan untuk melegitimasi suatu kepemimpinan oleh para ulama. Khomeini, dalam kuliah-kuliah Najafnya, juga mengacu pada ungkapan *amar ma'rûf nahi munkar* (menganjurkan kebaikan dan melarang kejahatan).[18] Referensi ini bahkan kurang tepat dipandang dari sudut tinjauan konstitusional, dan tidak dapat diartikan untuk memaknai lebih dari sekadar kebutuhan terhadap amanat moral guna memasuki wilayah publik. Bagaimanapun, bagian pada *amar ma'rûf* dalam kompendium utama hukum-hukum Khomeini menyertakan pula beberapa perincian menarik atas pandangannya terhadap sikap para ulama mengenai pemerintahan dari sebuah sudut pandang negatif: namun diskusi ini adalah sebuah tambahan dari naskah-naskah klasik para fuqaha Syi'ah.[19]

Level abstraksi kedua dalam teori pemerintahan Islam bersifat filosofis, dan mencari signifikansi kekuasaan dalam sebuah pemerintahan Islam dari perspektif upaya mempertahankan eksistensinya menjalani empat belas abad yang penuh pergolakan. Dalam tradisi Ja'farisme, dimensi ini digandakan dengan Syi'ahisme sebagai suatu sekte minoritas dalam dunia Islam, dan pentingnya tradisi bertahannya sebagaimana dicontohkan di Karbala dan dalam paradigma Husain. Kendati demikian dalam naskah-naskah aktivis modern, seperti dalam *Hukûmah Islâmiyyah* karya Khomeini, dimensi filosofis hanya mendapat sorotan kecil. Dalam upaya Shadr untuk melengkapi pandangan konstitusionalnya pada 1979, aspek filosofis ini, yang lebih jauh lagi membawa tradisi *Falsafatunâ,*[20] merupakan objek dari sebuah pamflet mengenai *Sumber-Sumber Kekuasaan dalam Pemerintahan Islam.*[21]

Sebelum beralih pada aspek-aspek pertanyaan konstitusional yang berurusan dengan substansi hubungan kekuasaan dan tanggung jawab ulama dalam pemerintahan/negara, adalah penting untuk melihat bagaimana suatu posisi yang lebih canggih telah dibangun oleh Muhammad Bâqir Al-Shadr melalui peletakan semacam dasar kekuatan dalam naskah Al-Quran, dan bagaimana Shadr berupaya untuk mengekspos sebuah benang filosofis yang merentang sepanjang sejarah Islam secara menyeluruh.

Tahap I: memahami Al-Quran secara konstitusional

Muhammad Bâqir Al-Shadr menemukan legitimasi negara/pemerintahan Islam dan proses institusionalisasi ulama di dalamnya pada surah kelima Al-Quran ayat 44. Pertama kali dipublikasikan pada 1979, *Khilâfah Al-Insân wa Syahâdah Al-Anbiyâ'*[22] memberikan suatu pandangan yang signifikan ke dalam gagasan-gagasan dan posisi-posisi cendekiawan Irak pada akhir kehidupannya, dan merupakan salah satu naskah paling canggih dalam literatur modern Islam menyangkut hubungan antara Al-Quran dan struktur sebuah pemerintahan Islam. Hal tersebut akan tampak lebih signifikan pada sebuah pendekatan komparatif dengan beberapa interpretasi kunci lain dari ayat 44 di abad modern ini.

Berikut ini adalah satu terjemahan modern ayat 44 tersebut:

Adalah Kami yang Menyingkapkan
Hukum (bagi Musa) [Taurat, al-taurah*]: di dalamnya*
terdapat bimbingan dan cahaya
Dengan standar-standarnya tengah dihakimi.

Orang-orang Yahudi, oleh sang Nabi [para Nabi, nabiyyûn*]*
yang menyembah (sebagaimana dalam Islam)
*pada Kehendak Allah, oleh para rabbi [*Rabbâniyyûn*]*
*dan para Doktor Hukum [*ahbâr*]*
Karena bagi mereka telah dipercayakan
perlindungan Kitab Allah
*dan mereka adalah para saksi [*syuhadâ', *dari* syahâdah*] karenanya.*[23]

Ayat ini dapat dibaca sebagai suatu naskah yang sangat sempit, dan ini kerap dilakukan pada masa lalu. Beberapa penafsir modern dan berpengaruh melanjutkan pembacaan ayat ini secara sempit, sebagaimana akan diperlihatkan pada bagian ini. Interpretasi sempit semacam itu menekankan *sabab al-nuzûl* (penyebab atau kejadian penyampaian wahyu) yang diterima yang berhubungan dengan ayat ini. Kasusnya menyangkut dua orang Yahudi dalam sebuah pertikaian mengenai perzinaan. Mereka datang pada sang Nabi dan Nabi menekankan relevansi dari hukum mereka sendiri sebagaimana yang terungkap dalam buku-buku dan dikembangkan para *ahbâr* dalam interpretasinya.[24] Insiden institusional ayat tersebut dalam interpretasi ini secara nyata terbatas. Secara legal, hal itu dapat diklasifikasikan sebagai suatu kasus konflik hukum, dengan suatu sistem penetapan hukum yang relatif ketat.

Sebagai kontras, interpretasi Shadr dikarakterisasi oleh sebuah skema yang menyentuh baik penafsiran konstitusional politis maupun suatu pemahaman berkarakter Syi'ah. Setelah mengutip ayat ini, Shadr menjelaskan:

> Tiga kategori dari ayat ini adalah *nabiyyûn, Rabbâniyyûn* dan *ahbâr.* Kelompok *ahbâr* adalah ulama dari syariat, dan *Rabbâniyyûn* membentuk sebuah lapisan tengah antara kelompok *nabi* dan *'âlim,* level dari Imam.
> Karena itu adalah mungkin untuk mengatakan bahwa garis dari *syahâdah* (pernyataan kesaksian)[25] dihadirkan oleh:
>
> Pertama—Para Nabi (*anbiyâ'*),
>
> Kedua—para Imam, sebagai penerus para nabi sesuai kehendak Allah (*Rabbânî*).
>
> Ketiga—*marja'iyyah,* yang dipertimbangkan sebagai kesinambungan hak (*rasyîd*) dari Nabi dan Imam dalam garis kelompok *syahâdah.*[26]

Pada interpretasi ayat Al-Quran ini, Shadr mengekstraksi suatu skema institusional Syi'ah murni. Pertama, ia menghapus referensi paten Yudais dengan mengategorikan Taurat di bawah klasifikasi "buku ketuhanan". Kemudian, dengan mengacu pada kelompok *Rabbâniyûn* bukan sebagai rabbi, seperti disarankan naskah tersebut, namun mengacu pada Kedua Belas Imam Ja'fari, Shadr bagaikan telah melingkarkan sebuah cincin Syi'ah yang kuat pada interpretasinya. Para *ahbâr*, diterjemahkan sebagai Doktor Hukum, dimaksudkan untuk mengartikan *marja'iyyah* Syi'ah, yang bagi Shadr menetapkan badan saksi terakhir dalam garis *syahâdah*—kepada siapa, dalam ayat yang disitir, telah dipercayakan untuk melindungi Kitab Suci setelah Nabi Muhammad dan Dua Belas Imam. Dibebani dengan suatu implikasi tanggung jawab publik, *syahâdah* Shadr menganugerahkan pada *marja'iyyah* tugas untuk menjaga Republik Islam dalam suatu tatacara yang didesain oleh Plato bagi Raja-Raja Filosof dalam kota idealnya.

Orisinalitas dari bacaan Al-Quran ini tampak lebih penuh ketika dikontraskan dengan tafsir-tafsir terkemuka dari abad ke-20.

Muhammad Rasyîd Ridhâ, dalam *Tafsir Al-Manâr*, memahami ayat tersebut secara terbatas: "Para nabi, Musa dan nabi-nabi sesudahnya, memerintah atas mereka yang menjadi Yahudi (*hâdû*). [Musa dan nabi-nabi Israel memerintah atas] kaum Yahudi terutama karena itu merupakan suatu hukum yang spesifik bagi mereka, bukan suatu hukum yang umum, dan inilah mengapa yang terakhir dari mereka, Yesus, mengatakan: Saya dikirim hanya bagi domba-domba Israel yang tersesat."[27] Karena itu, dalam membaca kutipan ini, para pengikut Muhammad 'Abduh kehilangan nilai penting dari keseluruhan kutipan ini yang terpangkas karena referensi Yudais. Dalam tafsir Ridhâ, tidak ada penjelasan sistem konstitusional yang dapat memperlihatkan bahwa seorang pemimpin religius, dan kurang lebih demikian pula seorang *marja'*, diarahkan untuk melanjutkan garis *syahâdah*.

Juga bagi Sayyid Quthb, sekitar lima puluh tahun kemudian, dimensi Syi'ah bisa dimengerti praktis tidak tampak. Bagaimanapun, daya tarik politis dari naskah tersebut ditekankan secara kuat, dan pembacaan terhadapnya dalam kebutuhan bagi suatu sistem politik Islam yang penuh digarisbawahi dengan tegas:

> Naskah ini, tulis seorang teorisi dari Ikhwân Al-Muslimîn, mengetengahkan masalah-masalah Islami yang paling krusial (berbahaya, *akhtâr*), sistem pemerintahan dan kehidupan dalam Islam ... dalam *syurâ* ini, [edisi ini] mengambil

sebuah bentuk yang teliti dan terjamin, bahwa naskah diungkapkan dalam perkataan dan ekspresinya, tidak sekadar melalui konsep dan penjelasan-penjelasannya.[28]

Quthb bagaimanapun tidak menggali sistem konstitusional secara menyindir, sebagaimana yang dilakukan Shadr. Nilai penting yang ditekankan dalam hubungan dengan ayat ini terletak pada daya tarik umumnya bagi suatu masyarakat Islam yang total murni, yaitu kriteria-kriteria Al-Quran diadopsi dan dihormati dalam seluruh bidang kehidupan. Quthb menggunakan naskah ini, yang sesungguhnya merupakan teks paling eksplisit mengenai pertanyaan atas pemerintahan dan keharusan untuk mengikuti Al-Quran, untuk mempertahankan suatu pemerintahan yang sepenuhnya diislamisasi, yaitu, yang dalam pandangannya, suatu negara/pemerintahan yang mengacu, demikian dikatakan, pada Kitab. Lebih dari itu, menyangkut peranan *ahbâr* (*marja'iyyah* dalam istilah Shadr), Quthb mengambil posisi yang berlawanan secara diametris dengan Shadr:

> Tidak ada yang lebih buruk dibandingkan pengkhianatan dari mereka yang telah dipercayai ... dan mereka yang membawa nama "orang-orang religius" (*rijâl al-dîn*) mengkhianati, mendeformasi, dan memalsukan, tetap tinggal diam menghadapi penyimpangan dari hal yang telah digariskan Tuhan, dan melepaskan kata-kata dari konteksnya untuk menyenangkan polah tingkah mereka yang berkuasa, menimbulkan kerusakan pada Kitab Tuhan.[29]

Naskah ini mengimplikasikan bahwa di sini terdapat dua kategori manusia religius, mereka yang mengkhianati, mendeformasi, memalsukan untuk melayani kehendak penguasa, dan mereka yang jujur yang agaknya tidak bertindak "untuk merusak Kitab Tuhan". Bagi Quthb, yang telah dibuang sepenuhnya oleh para ulama Mesir, dan tidak mengherankan dalam pandangan tersipu-sipu yang dipersepsinya sebagai karakteristik para syaikh Al-Azhar, hal terburuk yang mungkin terjadi adalah mempercayakan aturan-aturan Tuhan pada hierarki religius. Tidak pula ia, begitu pula dengan kebanyakan pemimpin historis Ikhwân Al-Muslimîn, seperti Hasan Al-Banâ dan 'Umar Talmasânî, memiliki banyak kedekatan politis dengan Al-Azhar yang pendiam.[30]

Sebagai kontras, Muhammad Bâqir Al-Shadr lambat laun berkembang di Najaf di antara suatu generasi "manusia-manusia religius" secara

menyeluruh, yang pada 1979 mencari-carinya untuk menjadikannya sosok Khomeini di Irak. Bisa dimengerti, syarat-syarat Quthb terhadap suatu interpretasi Al-Quran yang menggarisbawahi *syahâdah* para ulama dalam definisi pemerintahan Islam tidak disepakati para *mujtahid* Irak.

Bagaimanapun, penekanan pada dimensi politis ayat tersebut, sebagaimana halnya fondasi suatu "inti sel" pemerintahan Islam dalam Al-Quran menjadikan Shadr dan Quthb sangat dekat dalam bagian-bagian tafsir mereka atas ayat 44.

Penafsiran Shadr juga istimewa dalam dunia Syi'ah. Namun, perbedaannya dengan para penginterpretasi Syi'ah besar masing-masing didasari suatu logika. *Mîzân*[31] karya Thabâthabâ'î dan *Taqrîb* karya Syirâzî[32] keduanya menunjuk pada referensi-referensi Syi'ah dalam penjelasan *syurâ*. Bagi Syirâzî, ayat tersebut berarti bahwa Taurat sebagai suatu buku ketuhanan semestinya dipatuhi hingga digantikan oleh sebuah Kitab yang memberikan penerangan dan bimbingan yang lebih baik.[33] Selama naskah Kitab Suci tidak dipalsukan, diizinkan bagi mereka yang mempercayainya untuk diatur olehnya, dan kekuasaan 'Ali diserukan untuk memberitakan interpretasi ini sebagai referensi kepada orang-orang Yahudi dan Kristen.[34] Seperti Ridhâ, pemahaman Syirâzî pun dibatasi dan bersifat nonpolitis: ia cenderung untuk membatasi dampak dari ayat tersebut pada konteks Yudais. Bahkan unsur Syi'ah tetap bersifat umum, terlepas dari referensinya pada Imam pertama.

Tidak demikian halnya dengan Thabâthabâ'î. Komentarnya lebih universal, dalam hal seperti Quthb dan Shadr, ia memandang ayat ini berisikan pernyataan yang lebih umum daripada sekadar referensi pada hal-hal yang bisa jadi telah diterangkan Taurat.[35] Tidak seperti mereka, universalitasnya tidak bersifat politis, dan netralitas politis ini mirip dengan karya Ridhâ maupun Syirâzî. Kendati demikian, Thabâthabâ'î memperkenalkan suatu pengertian yang rupa-rupanya absen dari tafsir-tafsir lainnya, dan paham ini diperluas dalam skema Shadr untuk membentuk suatu kunci bagi sistem konstitusionalnya secara menyeluruh. Thabâthabâ'î menulis: "Dapat dipastikan terdapat satu tingkat (*manzilah*) di antara lapisan *anbiyâ'* dan *ahbâr*, yang merupakan tingkat para Imam ... dan kombinasi antara kenabian serta Imamat dalam satu kelompok tidak merintangi mereka untuk terpisah satu sama lain."[36]

Dus, sebuah pemisahan formal diperkenalkan di antara tiga kategori; golongan para nabi, golongan Imam-Imam, dan golongan ulama: "Dan ('Ali) berkata, 'para Imam berada di bawah (*duna*) para nabi,'" bermakna bahwa mereka terletak satu derajat di bawah tingkat para nabi mengacu pada gradasi

ayat tersebut, dengan cara yang sama sebagaimana para *ahbâr, yang tidak lain adalah para ulama*[37], berada di bawah para Imam (*Rabbâniyyûn*)."[38]

Skema Syi'ah yang eksklusif ini,[39] semestinya dicatat, bersifat murni teologis dan termasuk dalam konteks "analisis naratif" (*bahts riwâ'î*)[40] Thabâthabâ'î. Ini juga tidak dimasukkan dalam bagian "menyangkut makna syariat" yang diberikan bagi interpretasi legal paragraf-paragraf ini.[41] Tidak seperti Shadr, Thabâthabâ'î tidak menurunkan suatu sistem konstitusional dari ayat 44 Surah Mâ'idah, dan pembatasan ini bersesuaian dengan apresiasi umumnya tentang peranan sosial cendekiawan-cendekiawan Syi'ah yang lebih bersifat spiritual daripada memberikan satu bimbingan politis.[42]

Tetapi, hanya kategori-kategori Thabâthabâ'î, dan tradisi tafsir Syi'ah serupa,[43] yang mengindikasikan bagaimana "ilham/surgani" (*celestial vault*) dari skema konstitusional Shadr terbentuk. Klasifikasi Syi'ah ini, yang memberikan *marja'iyyah* Shadr suatu fungsi untuk meneruskan peranan publik para nabi dan kedua belas Imam, menyisipkan "kepemimpinan ideologis", seperti disebut-sebut Shadr, yang bermakna menawarkan "kriteria objektif kepada komunitas dari sudut pandang Islam ... tidak hanya sebagai unsur-unsur legislatif yang mapan dalam masyarakat Islam, namun juga terhadap unsur-unsur perubahan temporal. [*Marja'*] adalah perwakilan tertinggi dari ideologi Islam."[44]

Beberapa posisi timbul dalam interpretasi ayat 44 dari Al-Quran Surah Al-Mâ'idah. Posisi-posisi tersebut diringkaskan dalam tabel berikut ini:

Al-Quran ayat 44	Ketidakpedulian (T)/ Ikut Campur (I)	Relevansi Ulama	Khusus (K, Syi'ah)/ Umum (U, Islam)
Syirâzî	T	Tidak	K
Ridhâ	T	Tidak	U
Thabâthabâ'î	T	Ya	K
Quthb	I	Tidak	U
Shadr	I	Ya	K

Bagi Shadr dan Quthb, ayat ini seharusnya diinterpretasikan sebagai suatu undangan bagi intervensi politis yang menentukan, didasarkan pada aplikasi peraturan-peraturan Al-Quran yang dibutuhkan, *qua syariat*, dalam masyarakat. Namun Quthb, tidak seperti Shadr, tidak melihat keseluruhan skema Syi'ah dan menyingkirkan hierarki religius dari peranan kepemimpinan dalam kota, meskipun jika dia sesungguhnya mempercayainya dengan peranan

apa pun secara keseluruhan. Kontrasnya, Thabâthabâ'î, seperti Shadr, mempertimbangkan peranan para ulama sebagai sesuatu yang esensial dalam membaca ayat tersebut. Hal ini menjelaskan juga bahwa mereka berdua adalah *particularist* (menafsirkan hal-hal secara khusus) dalam menginterpretasi. Para ulama dipersepsi sebagai pengikut-pengikut para nabi dan Imam-Imam Syi'ah.

Adalah menarik untuk mencatat bahwa Syirâzî yang Syi'ah juga seorang *particularist*, namun tekanannya pada Syi'ahisme tidak berasal dari relevansi apa pun yang dirujuknya dari para ulama dalam membaca ayat tersebut. Tidak dijelaskan adanya suksesi apa pun dari Imam-Imam yang akan, sebagaimana dengan Shadr dan Thabâthabâ'î, beralih pada para ulama. Syi'ahismenya murni "kultural". Sebagai perbandingan, pembacaan Quthb dan Ridhâ, yang Sunni seperti yang diharapkan, tidak membawa jejak Syi'ahisme, dan interpretasi mereka menjadi *ipso facto* bersifat *universalist* (memandang segala sesuatu secara global): referensi mereka tertuju pada Islam yang menganggap kepercayaan-kepercayaan *particularist (communitarian)* dianggap tidak berhubungan dengannya.

Shadr dan Quthb adalah satu-satunya penginterpretasi yang menambahkan sebuah nilai politis terhadap ayat tersebut. Syirâzî, Ridhâ dan Thabâthabâ'î membacanya secara "apolitis". Bagi Syirâzî, Thabâthabâ'î dan karya Ridhâ dalam tafsirnya *Al-Manâr*,[45] ayat tersebut tidak membawa beban politik. Bacaan-bacaan Syirâzî dan Ridhâ terbatas pada sebuah interpretasi yang membatasi dampak ayat tersebut, dan membatasinya pada konteks Yahudi. *Sabab al-nuzûl*-nya bagi mereka menjadi satu-satunya horizon dalam aplikasinya. Meskipun tidak ada satu permintaan pun bagi suatu model konstitusional yang didasarkan pada ayat 44 Surah Al-Mâ'idah, tafsir Thabâthabâ'î, sebaliknya ketika dikombinasikan dengan pembelaan politis Quthb dan Shadr, memperkenalkan suatu unsur Syi'ah yang menemukan proses institusionalisasi *marja'iyyah* terakhir pada jantung pemerintahan Islami.

Sistem konstitusional *marja'iyyah* Shadr, yang menemukan dalilnya dalam Al-Quran, tidak hanya berbeda jika dibandingkan dengan interpretasi tokoh Dunia Islam lainnya di abad ke-20-an. Dengan menempatkan sebuah konsep Syi'ah pada jantung pemerintahan Islam yang dipertahankan, hal tersebut menandai sebuah jeda (*break*) dengan tulisan-tulisan awal Shadr. Ketika dalam *Iqtishâdunâ* Shadr mengemukakan secara singkat pertanyaan menyangkut kepemimpinan dalam pemerintahan Islam, ia menghindari "pembicaraan tentang sistem pemerintahan dalam Islam, dan pertanyaan

tentang individu dan aparat-aparat yang secara legal menggantikan sang Nabi dalam hal peraturan (*wilâyah*) dan tugas prerogatif sebagai seorang pemimpin." Shadr, melalui *masterpiece*-nya, malah "mengasumsikan dalam analisis menyangkut kehadiran suatu penguasa yang sah".[46] Kapan pun peranan sang penguasa dijelaskan di dalam "lingkungan kebebasan bertindak" (*discretionary sphere*), "area ruang hampa", *manthiqath al-farâgh*,[47] yang harus diaturnya, perkataan *wali al-amr* (orang yang ditugaskan) atau *hâkim syar'î* (penguasa legal) senantiasa digunakan.[48] Demikian dikemukakan suatu makna yang jauh lebih universal daripada konsep Syi'ah tentang *marja'iyyah* yang terungkap dalam tulisan-tulisan Shadr di akhir hidupnya.

Tahap 2: perspektif filosofis

Khilâfah Al-Insân wa Syahâdah Al-Anbiyâ' menyediakan fondasi dalam Al-Quran bagi suatu sistem institusional, yakni para ulama meneruskan peranan para nabi dan Imam Syi'ah selaku pemimpin umat. Pada tahun-tahun terakhirnya, Shadr juga menulis sumbangan lain mengenai pemerintahan/negara, berjudul *Manâbi' Al-Qudrah fî Daulah Al-Islâmiyyah*, yang merupakan bagian dari sebuah seri berisi enam buklet yang dipublikasikan pada 1979 dalam sebuah koleksi berjudul *Al-Islâm Yaqud Al-Hayâh*, "Islam menuntun kehidupan".[49] Karya-karya tersebut jelas diinspirasikan oleh kemenangan Revolusi Iran, dan mereka (tulisan-tulisan) dimaksudkan untuk meningkatkan dampak ideologisnya. Sebelum mendiskusikan paralel-paralel di antara *Note* konstitusional yang juga ditulis Shadr pada 1979 untuk koleksi, dan paling baik menampilkan nilai pentingnya bagi pemahaman sistem legal Iran saat ini, sebuah presentasi gagasan-gagasan yang dibela dalam *Manâbi' Al-Qudrah* akan memperlihatkan kekuatan perspektif filosofis dalam kebangkitan Revolusi Iran.

Manâbi' Al-Qudrah merupakan suatu karya umum mengenai bentuk/susunan pemerintahan, dan agaknya dimaksudkan Shadr sebagai suatu kelanjutan dari studinya tentang masyarakat yang sudah lama tertunda. "Pemerintahan/negara Islam terkadang dipelajari sebagai suatu kewajiban legal karena hal tersebut menetapkan aturan-aturan Tuhan di atas bumi dan menggabungkan peranan manusia dalam suksesi Tuhan," tulis Shadr pada bagian awal bukunya, yang barangkali merupakan referensi bagi dua studi konstitusional lainnya dalam koleksi *Islam menuntun kehidupan* (*Islam guides life*). "Terkadang," ia melanjutkan, "pemerintahan Islam dipelajari dalam kondisi mengacu pada kebenaran yang sama ini, namun dari sudut pandang

pencapaiannya yang luar biasa sebagai peradaban dan potensi hebat yang membedakannya dengan pengalaman sosial lainnya."[50] Dalam *Manâbi' Al-Qudrah*, aspek kultural dari "kewajiban Islami" dikembangkan dalam dua jalur umum, "(1) struktur ideologis (doktrinal, *'aqâ'idî*) yang memperkenalkan pemerintahan Islam, dan (2) struktur doktrinal dan psikologis Muslim individual dalam realitas Dunia Islam hari ini".[51]

Sedangkan bagi negara/pemerintahan, dua unsur menghubungkan dirinya dengan Islam. Seperti masyarakat lainnya, terdapat suatu tujuan dari fungsionalisasi sebuah sistem. Bagi negara Islam, tujuannya adalah untuk berjalan menuju "Tuhan yang mutlak", dan nilai-nilai yang terikat pada-Nya, "keadilan, ilmu pengetahuan, kapasitas, kekuatan, kasih sayang, kedermawanan yang jika dihubungkan secara total adalah tujuan dari kafilah masyarakat manusia".[52] Namun, salah satu unsur lain yang paling ditekankan Shadr pada tahun-tahun revolusi, adalah "pembebasan manusia dari ikatan-ikatan dengan dunia".[53] Ini, tulis Shadr, bukanlah sekadar "suatu konsep imajiner",[54] seperti yang dimiliki negara-negara lain di dunia. Kesejajaran/kesetaraan (*equality*) pernah ada dan dipraktikkan oleh Rasulullah dan Imam pertama. Kesejajaran dalam sebuah negara/pemerintahan Islam seharusnya tidak hanya sekadar sebuah kata di atas kertas undang-undang. Ia harus diwujudkan dalam praktiknya.

Pengalaman historis dari pertempuran efektif memerangi ketidakadilan, ketidaksetaraan, dan eksploitasi, kemudian didiskusikan dalam tingkat individual. Individu Muslim, tulis Shadr, terlepas dari seluruh perbedaannya, telah memperoleh sebuah ikatan khusus dengan agamanya. "Doktrin Islami yang mengabur (*bahita*) ini, terlepas dari kepasifannya (*quietism*) telah menetapkan suatu faktor negatif menentang setiap kerangka referensi kultural atau sistem sosial yang tidak timbul dalam pemikiran dan ideologi yang berasal dari Islam."[55] Hanya melalui tekanan dan kekerasan, sistem-sistem lain terkadang bisa mengendalikan masyarakat-masyarakat Muslim. Para individu selalu memperlihatkan diri dalam suatu perilaku spontan, seperti ketika mereka mengangkat senjata menentang penjajah, atau dalam suatu cara yang lebih konsisten, seperti ketika mereka tetap menjalankan perintah pungutan bagi kaum miskin. Karena itulah, kontrol asing akan selalu merasa terancam pada ikatan mereka pada kepercayaan mereka.

Survivalisme Islam begitu berakar dalam sejarah. Bagi seorang Muslim, tulis Shadr, ingatan terhadap contoh dari negara Islam pertama dan kewajiban untuk menyamakan diri atau mencapai kesempurnaan bentuk tersebut akan

selalu ada. Waktu dari masa pemerintahan ideal ini tercantum lebih jelas daripada dalam kitab *Iqtishâdunâ*: "Pemerintahan Islam menawarkan individu Muslim suatu contoh seterang matahari, dekat di hatinya ... dapatkah seseorang menemukan seorang Muslim yang tidak memiliki gambaran jelas tentang peraturan kekuasaan Islam semasa pemerintahan Rasulullah dan Khalifah 'Ali serta kebanyakan periode di antara mereka berdua ...?"[56]

Dalam naskah *Sumber-Sumber Kekuasaan dalam Negara/Pemerintahan Islam*, sesungguhnya hanya sedikit yang dapat dikatakan tentang sumber-sumber ini. Studi tersebut terutama didedikasikan untuk mengindikasikan, sekali lagi, singularitas pemerintahan Islam, secara historis, sebagai suatu pengalaman yang menggambarkan kembali ikatan kepada Islam yang telah berlangsung selama 14 abad, dan secara sinkronis, sebagai suatu upaya konstan untuk mencapai kesempurnaan Tuhan. Barangkali, tema yang paling mengejutkan yang muncul dari studi ini adalah desakan pada "pemisahan", *zuhd*, dalam upaya "menjubahi bumi dengan kerangka surga" (*u'bisat al-ardn ithâr al-samâ'*).[57] Tema keadilan ini secara nyata telah muncul kembali di Timur Tengah pada 1979 sebagai suatu dalil sentral pernyataan politis Islam.[58]

Proses yang mendorong pada penyempitan basis institusional Shadr tentang kepemimpinan berkembang seiring dengan sebuah konteks historis yang membawa stigma konfrontasi dengan negara.[59] Landasan konstitusional dari tesisnya secara jelas merefleksikan sebuah pengawasan terhadap kontrol jarak dekat terhadap perangkat-perangkat revolusioner pada waktu stres terjadi. Di Irak, pada 1979-80, pilihan bagi Shadr terletak di antara front oposisi yang kalah, yang merupakan panggilan terakhirnya, "kepada masyarakat Irak"[60], hingga menarik pemimpin ulama Syi'ah untuk mengikutinya baik dalam praktik maupun teori dari ayat 44 Surah Al-Mâ'idah. Irak sesungguhnya adalah kelompok masyarakat dengan suku etnik yang kompleks dan merupakan kelompok-kelompok yang mengakui dirinya sendiri (*confessional group*), dan panggilan Islam menghadapi suatu lapisan-lapisan sosial yang menyulitkan. Di Iran, kontrasnya, homogenitas relatif komposisi religius dari populasi setempat menggambarkan variabel sektarian penting yang bisa diperdebatkan. Bahwa di sana masih terdapat dimensi etnis yang tentu saja penting.[61] Namun bagi Shadr, dalam antusiasme yang mengikuti kemenangan Revolusi, persoalan etnis hanya masalah kecil. Tahun 1979, dia menulis pertimbangan-pertimbangan konstitusional dalam *Pendahuluan Catatan Legal Tentang Proyek Konstitusi bagi Republik Islam di Iran*.[62]

Tahap 3: merencanakan suatu konstitusi bagi Iran

Manâbi' Al-Qudrah menempati tahap kedua dari tiga proses tahapan dalam penyesuaian pemikiran Shadr pada realitas baru Revolusi Iran. Pada tingkat pertama, *Khilâfah Al-Insân* menawarkan tingkat teologis sistem konstitusional dalam pembacaan Al-Quran surah 5 yang istimewa. Sementara tingkat kedua, *Manâbi' Al-Qudrah* memperlihatkan suatu pencarian filosofis bagi signifikansi Islam yang terus bertahan sepanjang sejarah. *Lamhah Fiqhiyyah Tamhîdiyyah* mengekspresikan tahap ketiga dari perwujudan aktual dan praktis dari teori-teori ini dalam proses Revolusi Islam.

Tanggal tepatnya dari *Catatan* ini penting untuk menilai pengaruh Shadr di Irak dan Iran. Catatan tersebut diselesaikan pada tanggal 6 Rabi' Al-Awwal 1399, atau 4 Februari 1979.[63] Tanggal tersebut adalah sebelum kemenangan final para tokoh revolusioner Iran. Tentara Angkatan Darat di Iran ketika itu masih berada di bawah komando Shapur Bakhtiar, yang ditunjuk sebagai Perdana Menteri hanya beberapa saat sebelum keberangkatan Syah Iran. Saat itulah ketegangan akibat situasi yang dibayang-bayangi dua kekuatan menyebar di seluruh negeri. Baru pada malam tanggal 10/11 Februari kekuasaan terakhir rezim lama tumbang, ketika tentara mengadakan revolusi.[64] Pada saat naskah *Catatan* ditulis, konsep sebuah Republik Islam belum memiliki suatu bentuk konstitusional yang tepat, sedangkan perkiraan bagan dalam konferensi Khomeini di Najaf[65] serta dalam artikel-artikel konstitusional Thaliqânî[66] sekadar menawarkan sebuah kerangka kerja umum yang masih kekurangan tetek bengek artikulasi institusional.

Adalah prematur dan tidak politis jika dalam beberapa hal kita membicarakan detail-detail semacam itu sementara peperangan akhir belum lagi dimenangkan, dan Khomeini sendiri cukup cekatan untuk menghindari komitmen menuju skema kemasyarakatan yang tepat (hasil rumusannya) selama menjalani periode pengasingan di Neauphle-le-Chateau, Prancis. Ia tidak ingin bertindak tergesa-gesa saat kemenangan sudah begitu dekat.[67] Untuk seluruh alasan ini, naskah *Catatan* karya Shadr tampaknya tidak hanya sebuah komentar atas rancangan yang belum dirumuskan, terlepas dari judulnya keliru.[68] Dengan meminta Muhammad Bâqir Al-Shadr untuk mengekspresikan pemikiran-pemikirannya pada Republik Islam Khomeini, para ulama Syi'ah Lebanon yang sangat antusias menanti perincian lebih mendetail lagi mengenai sistem Islam yang mungkin terbentuk tidak lagi merujuk pada naskah spesifik lain.

Naskah *Catatan*, karena itu, adalah salah satu dari cetak biru pertama (barangkali bahkan yang paling pertama) dari Konsitusi yang akhirnya diadopsi di Teheran. Catatan ini juga menonjol dalam hal prioritasnya pada debat menyangkut Konstitusi Iran tahun 1979, terutama dalam pandangan tentang naskah tersebut yang disiapkan oleh pemerintah pertama pascarevolusi—diungkapkan tanggal 18 Juni dan "tidak mencantumkan penjelasan atas doktrin perwakilan *faqîh*".[69]

Catatan Shadr dengan segera diterjemahkan dan disirkulasikan secara meluas di Iran baik dalam bahasa Arab orisinalnya maupun dalam terjemahan bahasa Persia.[70] Dalam pandangan para pejabat di lingkungan religius yang kekuasaannya kemudian digenggam oleh Shadr, pengaruhnya di luar dugaan. Namun, di sini ada sesuatu yang lebih dibandingkan dengan nilai penting formalnya sebagai cetak biru hukum fundamental Iran. Analisis tentang *Catatan* (Note) *vis-a-vis* naskah final dari Konstitusi Iran, menurut pendapat kami, memperlihatkan bahwa sistem yang diadopsi di Iran telah menggabungkan hampir keseluruhan beragam proposal, keragu-raguan dan kontradiksi yang termasuk dalam sumbangan penting terakhir Muhammad Bâqir Al-Shadr.

"Pemerintahan yang berdasarkan Al-Quran," tulis Shadr dalam *Catatan*, "didasarkan pada suatu dinamika intrinsik yang mengacu kepada Sang Maha-absolut: Tuhan. Karena itu, di dalamnya berisi kekuatan karakter firman-firman Allah yang abadi dan tak terukur kedalaman (makna)-nya. Meminjam sebuah metafora dari Surah Al-Kahfi, Shadr menjajarkan, "kafilah manusia menuju Tuhan" dengan ayat yang memperkenalkan kekuatan perkataan Ketuhanan (lihat QS Al-Kahfi [18]: 109).[71]

Berikut ini adalah prinsip-prinsip dasar yang bagi Shadr, dalam *Catatan*, menawarkan gambaran komprehensif pemerintahan Islam.

Dalam fiqih Islam, prinsip-prinsip ini adalah:

(1) Kedaulatan hakiki (*al-wilâyah bi al-ashl*) hanya ada pada Tuhan.

(2) Perwakilan publik (*al-niyâbah al-'âmmah*) berkenaan dengan *faqîh* agung (*al-mujtahid al-muthlaq*) yang dikenakan oleh sang Imam sesuai dengan perkataan Penguasa Masa (Imam Zaman), Imam yang Dinantikan, (*imâm al-'ashr*)*: "untuk peristiwa-peristiwa aktual, pergilah pada penyampai

* Kaum Syi'ah meyakini bahwa kekhalifahan sepeninggal Nabi Saw. dilanjutkan oleh dua belas Imam dari Bani Quraisy (*Shahîh Muslim*). Menurut mereka, Imam ke-12, Mahdi Al-Muntazhar adalah imam masa ini dan berada dalam *al-ghaibah al-kubrâ* dan tidak akan sepi umat Rasulullah dari seorang Imam pada masanya (*imam al-'ashr*).

(perawi) hadis-hadis kami, mereka memegang bukti (*hujjah*) bagimu sebagaimana saya merupakan bukti bagi Tuhan." Naskah ini memperlihatkan bahwa mereka adalah orang yang ditunjuk (*marja'*) bagi seluruh kenyataan dan peristiwa aktual sejauh peristiwa-peristiwa ini dihubungkan dengan pengawasan/pengamanan penerapan syariat dalam kehidupan. Mendatangi mereka sebagai penyampai hadis-hadis dan pembawa hukum memberikan mereka jabatan perwakilan (*the deputyship*), dalam konteks keadilan (*qaymuma*) dalam penerapan syariat dan hak untuk melengkapi pengawasan (*isyrâf*) dari sudut syariat.

(3) Kepemimpinan (suksesi, *khilâfah*) bangsa (*ummah*) terletak pada basis prinsip konsultasi (*syûrâ*), yang memberikan bangsa hak untuk menentukan sendiri urusan-urusannya dalam kerangka kerja pengawasan konstitusional dan pengendalian (*raqabah*) wakil sang Imam.

(4) Gagasan orang-orang yang mengikat dan melepaskan diri (*ahl al-hall wa al-'aqd*)*, yang diaplikasikan dalam sejarah Islam, dan yang, ketika berkembang dalam suatu mode yang selaras dengan prinsip konsultasi dan prinsip pengawasan konstitusional oleh wakil Imam, mengarah pada pembentukan sebuah parlemen yang mewakili dan berasal dari bangsa (*yanbathiq*) melalui pemilihan umum.[72]

Naskah ini, yang datang di akhir *Catatan*, mengikhtisarkan pandangan konstitusional Shadr saat dia mengaplikasikannya pada Iran. Dari awalnya, prinsip kedaulatan Tuhan dinyatakan sebagai sebuah prinsip pemerintahan Islam yang sengaja diletakkan di muka sebagai kontras terhadap teori-teori Barat. Kutipan ini diikuti dengan sebuah tinjauan singkat terhadap teori-teori konstitusional alternatif yang terdapat di Barat. Berdasarkan basis model Islaminya, yang diperolehnya dari sebuah kedaulatan ketuhanan yang dikombinasikan dengan perkawinan campuran prinsip perwakilan populer oleh sebuah parlemen hasil pemilihan dan pengawasan para fuqaha, Shadr menolak "teori kekuatan dan dominasi" (dalam referensi terhadap Hobbes), "teori mandat Tuhan yang dipaksakan" (mengacu pada Hak Ketuhanan Raja-Raja, yang diletakkannya sebagai kontras pada tujuannya atas suatu kedaulatan ketuhanan yang digerakkan oleh parlemen dan para fuqaha), "teori kontrak sosial (sebagai referensi langsung pada Rousseau, dan tidak langsung

* *Ahl al-hall wa al-'aqd* adalah sekelompok orang yang dibentuk untuk mengangkat khalifah pada masa Abû Bakar dan 'Umar.

pada Locke dan teori-teori kontrak sosial lainnya), dan "teori perkembangan masyarakat dari keluarga" (barangkali mengacu pada karya Friedrich Engels yang berjudul *Family*).[73]

Dalam prinsip umum yang diadopsi oleh Konstitusi Iran tahun 1979, sangat sulit untuk tidak menyentuh kesamaan-kesamaannya dengan karya Shadr. Prinsip pertama yang dinyatakan Shadr digemakan kembali dalam Konstitusi—Artikel 2 (I), yang mendeklarasikan bahwa "Republik Islam adalah sebuah sistem yang didasarkan pada kepercayaan ... kedaulatan Tuhan." Artikel 56 mengulang prinsip itu lebih jauh lagi: "Kedaulatan absolut atas dunia dan atas manusia adalah milik Tuhan. Ia menganugerahi manusia hak untuk berdaulat atas peruntungan sosialnya, dan tidak seorang pun diizinkan untuk merampas atau mengeksploitasi hak ini."[74]

Prinsip ini, yang tampak seolah-olah terlalu umum untuk membawa konsekuensi, berguna sebagai sebuah titik kontras bagi jubah tradisional kekuatan besar dalam masyarakat oleh konstitusi-konstitusi modern.[75] Kedaulatan ketuhanan semacam itu juga ditekankan oleh Shadr[76] sebagai kontras bagi "hak ketuhanan yang telah dieksploitasi oleh para tiran dan raja selama berabad-abad"[77], dan jelas-jelas diarahkan untuk menentang praktik pemerintahan Syah Iran. Prinsip tersebut diterjemahkan secara institusional dalam dua arah penting. Yang *pertama* adalah batas-batas yang diletakkan pada kekuatan eksekutif dan legislatif *vis-a-vis* yang oleh para fuqaha dipercayakan pada perlindungan syariat. Konsekuensi *kedua* menyentuh kemutlakan hak individual pada properti. Dalam skema Shadr, tidak ada hak mutlak sedemikian rupa bagi harta kekayaan, mengingat manusia hanyalah penyewa kekayaan yang dimiliki Tuhan, dalam sebuah lingkungan yang hanya Tuhanlah yang dapat mengklaim kemutlakan.

Peranan sentral sang *faqîh* sebagai penginterpretasi dan pelindung syariat, dibela oleh Khomeini pada 1970, namun diartikulasikan Shadr dalam kontribusinya pada 1979, tampak menjulang baik dalam *Catatan* maupun dalam naskah Konstitusi Iran, yang menyatakan dalam Artikel 5 bahwa "selama masa *ghaibah* (ketiadaan) Imam yang Tersembunyi (*wali al-'ashr*), ... tanggung jawab bagi urusan-urusan negara (*wilâyah amr*) dan pemimpin bangsa dipercayakan pada seorang *faqîh* yang adil dan kompeten (*aga be-zaman**)". Bagi Shadr, seperti dalam naskah yang dikutip pada bagian awal, *wilâyah 'âmmah*, yang bertanggung jawab atas permasalahan-permasalahan negara, pada

* Secara harfiah berarti "mengenali zamannya".

akhirnya menjadi urusan sang *faqîh* agung, yang harus bersikap adil *('adel)* dan kompeten (*kafu'*).[78]

Dus, dalam proposal Shadr dan Khomeini, sebagaimana dalam Konstitusi Iran, keputusan final terletak di tangan pemegang sebuah posisi yang disebut Shadr sebagai *marja' qâ'id*[79] atau *mujtahid muthlaq*[80], diistilahkan Khomeini sebagai *faqîh 'alim 'âdil*[81], dan dalam Konstitusi Iran disebut *rahbar*, Pemimpin (Artikel 5, Art. 107ff.)

Jika supremasi dari sang *faqîh* sudah final, tetap saja kedudukannya tidak absolut. Dalam proposal-proposal Shadr, sistem tersebut adalah sebuah sistem hukum yang mengikat bagi semua, termasuk sang *marja'*, yang tidak memiliki fasilitas kekebalan khusus: "Pemerintah adalah pemerintah hukum, dalam arti ia menghormati hukum dengan cara yang terbaik, mengingat aturan-aturan syariat atas para pejabat pemerintah dan mereka yang diperintah sama saja."[82] Khomeini juga menulis hal serupa pada 1970, dalam *Wilâyah Al-Faqîh*, dia menekankan bahwa "pemerintah Islam tidaklah absolut, tetapi bersifat konstitusional ... dalam arti bahwa mereka yang dipercaya memegang kekuasaan terikat oleh serangkaian kondisi dan peraturan-peraturan yang tertera dalam Al-Quran dan Sunnah ... pemerintahan Islami adalah pemerintah berdasarkan hukum ketuhanan."[83]

Hal ini digemakan dalam deskripsi *rahbar* dalam Konstitusi Iran. Artikel 112 menyatakan bahwa, "Pemimpin atau anggota-anggota Dewan Kepemimpinan sama kedudukannya di hadapan hukum dengan anggota-anggota/ warga negara lainnya (*keshvar*)."

Tidak mengherankan jika kita menemukan penjelasan tentang kesamaan kedudukan setiap orang di hadapan hukum, termasuk bagi sang Pemimpin. Namun pembatasan yang nyata pada kekuasaan Pemimpin terletak pada definisi arbitrasi terakhir, atau pengawasan, menentang kekuatan-kekuatan lain yang dikukuhkan oleh Konstitusi.

Model pengawasan ini dikemukakan dalam skema pemisahan kekuasaan-kekuasaan yang telah diwujudkan di Iran. Cetak biru dari model tersebut diekspresikan paling jelas dalam *Catatan* Shadr. Namun, hal itu kembali, dalam banyak karakteristik, pada struktur legal Syi'ah yang diwariskan sejak kemenangan Ushulisme, dan belakangan direproduksi serta diperbaiki dalam sistem pendidikan mazhab-mazhab hukum. Singularitas ini, pada tingkat pemerintahan, mentransformasikan sistem di Iran, sebagaimana skema Shadr, dalam sebuah artikulasi dua tingkat menyangkut pemisahan berbagai kekuasaan.

Pemisahan kekuasaan dua tingkat

Dengan kedaulatan yang dikenakan atas Tuhan, sementara pemimpin *mujtahid* menjadi penyuara sekaligus penjamin mutlak perwujudan hukum ketuhanan, sistem Shadr (dan dalam konteks inilah maka utang Konstitusi Iran lebih besar terhadap Shadr dibandingkan terhadap Khomeini) juga didasarkan pada pancaran-pancaran kedaulatan yang berasal dari masyarakat[84], atau sebagaimana tampak lebih sering dalam uraian konstitusionalnya, tentang *ummah* (komunitas Muslim). Dalam teks yang telah dikutip sebelumnya, hal-hal yang keluar dari masyarakat ini berhubungan, menurut prinsip-prinsip 3 dan 4, dengan pengukuhan dari suatu konsultasi dan sebagai konsekuensinya adalah sebuah parlemen dan kepresidenan yang dipilih langsung oleh rakyat. Pancaran kedaulatan ganda ini berada pada akar pemisahan kekuasaan dua tingkat. Dalam *Catatan*, bimbingan dan pemilihan lebih jauh lagi berkembang:

> Kekuasaan-kekuasaan legislatif dan eksekutif dilatih (*usnidat mumârasatuhâ*) oleh rakyat (*ummah*). Rakyat adalah pemilik hak untuk mengimplementasikan dua kekuatan ini dengan cara yang diatur dalam Konstitusi. Hak ini adalah suatu hak untuk mempromosikan (suksesi, *istikhlâf*) dan kontrol (*ri'aya*) yang dihasilkan dari sumber hakiki kekuatan, Tuhan Yang Mahakuasa.[85]

Dalam praktiknya, lanjut Shadr, pengawasan (*ri'aya*) dilatih melalui pemilihan umum rakyat guna menentukan kepala kekuasaan eksekutif, sesudah dikonfirmasi oleh *marja'iyyah* dan setelah melalui pemilihan sebuah parlemen (yang disebut *majlîs ahl al-hall wa al-'aqd*). Parlemen itu sendiri bertugas mengonfirmasikan anggota-anggota pemerintah yang ditunjuk oleh sang eksekutif,[86] dan "meloloskan undang-undang yang sesuai dengan kebijaksanaan yang telah digariskan".[87]

Proposal konstitusional Shadr memegang teguh warna tradisional dalam konstitusionalisme modern, pemisahan antara kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif. Kekuasaan terakhir, dalam bentuk tradisionalnya, dimasukkan dalam proposal sebagai "sebuah sidang agung untuk memegang teguh perhitungan-perhitungan atas seluruh pelanggaran di wilayah-wilayah yang telah disebutkan terdahulu", dan selaku seorang anggota parlemen, yang diistilahkan Shadr sebagai sang *dîwan al-mazhâlim*, serta bertindak untuk mengungkapkan berbagai kekeliruan yang dilakukan warga negara.[88]

Pada tingkat pemisahan kekuasaan, tidak ada lagi sesuatu yang baru. Kebanyakan negara di dunia yang tidak didasarkan pada kekuasaan sebuah

partai tunggal dalam konstitusi mereka membela beberapa bentuk pembagian kekuasaan yang berasal dari model Montesquieu: secara umum, suatu pemisahan di antara cabang-cabang eksekutif, legislatif, dan yudikatif pemerintahan, dengan setiap cabang memeriksa kekuasaan yang lain dan melindungi wilayahnya sendiri dari campur tangan pihak lain. Konstitusi Iran tidak berbeda dalam hal ini. Pada garis besarnya, konstitusi ini menuruti skema Montesquieu. Struktur eksekutif, pola pemilihan umum dan prerogatif-prerogatif ditentukan dalam Bab 9 Konstitusi (Artikel 113–32 tentang Presiden, Artikel 133–42 tentang Perdana Menteri dan Kabinet). Para pembuat undang-undang diatur oleh Artikel 62–99 dalam Bab 6, dan para pelaksana kekuasaan yudisial diatur oleh Bab 11 (Artikel 156–74). Beberapa poin perincian sistem tersebut akan didiskusikan lebih jauh lagi dalam bab-bab berikutnya, namun saat ini bisa dicatat bahwa aspek pemisahan kekuasaan ini tidak menawarkan sesuatu yang baru dalam konstitusionalisme Republik Islam.

Adalah bagian kedua dari pemisahan kekuasaan itu yang sepenuhnya berutang kepada sistem yang dikemukakan oleh Shadr, seperti juga oleh konstitusi Iran. Dan konsep *marja'iyyah*, yang di situ keaslian konsep itu terletak, adalah berada pada jantung model yang konstitusional ini.

Hak prerogatif marja'/rahbar

Sebagai kontras terhadap kuliah-kuliah Khomeini pada 1970, perhatian secara praktis tampak nyata dalam *Catatan* karya Shadr, sebagaimana pula dalam Konstitusi Iran. Kekuasaan *faqîh*, yang bagi Khomeini adalah poin kesimpulan dari argumen-argumennya mengenai pemerintahan Islam, telah menjadi titik awal Shadr dan pemain-pemain utama Iran lainnya. Tahun 1979, materialisasi dari kekuasaan dan proses institusionalisasi merupakan perhatian utama para pemimpin Irak dan pengikut-pengikut Khomeini dari Iran.

Keistimewaan *marja'iyyah* sebagai sebuah institusi terletak pada dua dimensi: prerogatifnya dan struktur internalnya dalam perspektif sejarah.

Suatu dikotomi mayor tampak dalam prerogatif-prerogatif *marja'*. Kendati fungsi esensialnya bersifat yudisial, dan bertugas untuk mengamankan keselarasan seluruh aktivitas dalam negara pada kerangka kerja yang ditawarkan oleh hukum Islam, *marja'* juga memperoleh fasilitas-fasilitas eksekutif yang kuat. Bagi Shadr, "*marja'* adalah perwakilan negara dan panglima tentara tertinggi."[89] Tanggung-tanggung jawab pertahanan secara langsung digemakan dalam Artikel 110 Konstitusi Iran, yang menganugerahkan

kepemimpinan komando atas Angkatan Bersenjata dan pengawal-pengawal Revolusi. Mengenai supremasi dalam negara, hal ini dicantumkan secara tidak langsung dalam Artikel 113: "Presiden republik memegang posisi resmi tertinggi dalam negara setelah Pemimpin *(rahbar)*."

Pun, seorang *marja'*, menurut Shadr adalah orang yang berhak menyetujui para kandidat kepresidenan. Penjelasan kasus ini cukup menarik dipandang dari poin-poin yang dipilih oleh Konstitusi Iran. Dalam *Catatan*, "*marja'*" menominasikan (*yurasysyih*) kandidat-kandidat [kepresidenan] atau mengeluarkan persetujuan atas kandidat individual atau individu-individu yang mencari kemenangan posisi mengepalai eksekutif."[90] Dalam Konstitusi Iran, sebuah pemisahan serupa dibuat di antara persetujuan kandidat pemilihan, yang merupakan sebuah hak prerogatif Pemimpin setelah pemilu (Artikel 110–14), dan proses penyaringan (*screening*) kandidat-kandidat kepresidenan, yang merupakan prerogatif Dewan Pelindung.[91]

Marja' menunjuk para pejabat tinggi anggota lembaga Yudisial dalam sistem Shadr,[92] seperti halnya Pemimpin mengacu pada Artikel 110–12 konstitusi Iran. Ia juga menunjuk para fuqaha yang duduk dalam Dewan Pelindung Konstitusi (Artikel 110–11). Dalam *Catatan* karya Shadr, *marja'iyyah* "memutuskan konstitusionalitas hukum-hukum yang diumumkan Parlemen (*majlîs ahl al-hall wa al-'aqd*) dalam wilayah yang dipertentangkan."[93] Nuansa dalam prerogatif-prerogatif ini sangat penting. Ketika hal ini diterapkan di wilayah Iran pascarevolusi, Dewan Pelindung pada kenyataannya memutuskan konstitusionalisasi hukum-hukum, dan tugas esensial ini merupakan penyebab utama krisis institusional yang berpuncak pada suatu perbaikan Konstitusi secara besar-besaran.

Akibatnya, "anugerah" Shadr berupa kontrol langsung konstitusionalitas *marja'iyyah* dalam tinjauan ke belakang muncul lebih sebagai tindakan bijaksana, bukan sebagai ketetapan-ketetapan konstitusi Iran, yang memisahkan *marja'iyyah/rahbar* dan Dewan Pelindung. Argumentasi terakhir ini akan tampil lebih jelas lagi dalam konteks krisis yang digambarkan pada bab berikutnya.

Secara nyata, kekuatan-kekuatan *marja'iyyah/rahbar*, yang juga memutuskan perdamaian dan perang[94], terentang luas, dan, kurang lebih, mengalahkan skema pemisahan kekuasaan-kekuasaan tradisional secara keseluruhan. Sang pemimpin bukanlah seorang sosok yang dihormati secara marginal. Ia mesti bertindak atas beberapa isu secara positif, dan ia menunjuk beberapa pejabat tinggi dalam pemerintahan, sebagaimana pula dalam sidang-sidang

pengadilan. Akibatnya, nilai penting *marja'iyyah/syuray-e rahbari* melemahkan pembagian antara Eksekutif, Legislatif, dan Yudikatif semata-semata atas eksistensi kekuatannya. Dalam teori, ketiga cabang tradisional itu saling mengecek satu sama lain, namun kehadiran *marja'iyyah* menciptakan suatu wewenang sandaran terakhir yang mengungguli mereka. Pemisahan kekuatan-kekuatan menjadi suatu pembagian ganda, dan kombinasi berlapis-lapis atas keseimbangan dan pemeriksaan menjadikan dialektika sistem tradisional muncul sederhana sebagai kontrasnya. Pada waktu yang sama, *marja'iyyah* di bawah Khomeini tidak dibentuk melalui hari per hari dalam proses perwujudannya. Sistem yang kompleks dan tidak mudah tersebut akan tampil lebih kerap lagi dalam konteks struktur internalnya.

Struktur internal dan legitimasi historis

Kata kunci dalam karya Shadr dalam konteks orisinalitas model konstitusional bagi Iran berhubungan dengan struktur internal *marja'iyyah*. Ini berasal dari pengamatannya bahwa "*marja'iyyah* merupakan penafsir legal (*mu'abbir syar'î*) Islam, dan *marjâ'* merupakan wakil (*nâ'ib*) sang Imam dipandang dari sudut hukum".[95] Mekanisme berikut ini diterapkan sebagai perwujudan prinsip:

> *Marja'* menunjuk sebuah dewan (*yadhumm*) beranggotakan seratus intelektual spiritual (*mutsaqqafîn rûhiyyîn*) dan terdiri dari sejumlah ulama terbaik *dari hauzah*, serombongan delegasi ulama terbaik [*wukala'*, misalnya ulama yang dibebani sebuah mandat spesifik], dan sejumlah orator Islam terbaik (*khuthabâ'*), penulis dan pemikir (*mufakkirîn*). Dewan tersebut harus beranggotakan pula setidaknya 10 *mujtahid*. *Marja'iyyah* melaksanakan wewenangnya melalui dewan ini.[96]

Banyak di antara ketidakpastian dalam penyusunan konstitusional di Iran dapat dibaca dalam syarat-syarat ekivalen. Aspek utama dari ketidakpastian ini berasal dari lingkaran keji yang bisa dideteksi dalam penyusunannya. Wewenang dari kekuatan tertinggi dipahami untuk dilaksanakan melalui dewan *marja'iyyah*. Namun dewan tersebut ditunjuk/diangkat oleh satu orang, yaitu *marja'*. Sebagai gantinya, *marja'iyyah* sebagai sebuah badan kolektif bertugas, sebagaimana ditunjukkan Shadr kemudian, "menominasikan *marja'* dengan mayoritas anggota-anggotanya."[97] Siapa menominasikan siapa, dari *marja'* selaku seorang individu, atau *marja'iyyah* selaku suatu badan kolektif, tampak kabur dan saling berlawanan.

Seseorang dapat melihat refleksi dari syarat-syarat tersebut dalam naskah Konstitusi Iran, yang menguraikan sebagian kontradiksi yang ada. Ketiga artikel yang relevan mengenai *marja'* dan *marja'iyyah*, Artikel 5, 107 dan 108, menetapkan bahwa:

> Jika tidak terdapat semacam *faqîh* [yang memenuhi kriteria sebagaimana disebutkan dalam baris-baris pertama artikel ini, "yang telah diterima dan diikuti mayoritas masyarakat"], maka yang telah memenangkan suara mayoritas, sang Pemimpin [*rahbar*, yang ekivalen dengan *marja'*] atau Dewan Pemimpin [*syuray-e rahbari, marja'iyyah*] terdiri dari para fuqaha yang memenuhi kualifikasi yang disyaratkan dalam Artikel 107 akan diberi kepercayaan dengan wewenang tersebut [atas *wilâyah amr* dan *imâmah-ummah*]. (Art. 5)
>
> Atau, [misalnya, jika di sini tidak terdapat *faqîh* yang telah diadopsi "lewat suatu mayoritas rakyat yang menentukan ... seperti *Ayatullah* Khomeini"], para pakar yang dipilih oleh masyarakat harus mengonsultasikan semua sosok yang kompeten untuk dipertimbangkan guna memikul wewenang dan kepemimpinan semacam itu. Jika ada seseorang diketahui mengungguli yang lain dalam segala aspek, ia bisa diangkat/ditunjuk selaku Pemimpin bangsa: atau jika tidak demikian, tiga atau lima pejabat yang memenuhi kualifikasi untuk jabatan Kepemimpinan dapat ditunjuk sebagai anggota-anggota Dewan Kepemimpinan. (Art. 107).

Artikel 108 menghadirkan status dan kompetensi "para pakar" (*khubregan*):

> Hukum yang berhubungan dengan jumlah dan kualifikasi-kualifikasi para pakar, cara memilihnya dan pengaturan-pengaturan internal sesi-sesi mereka untuk majelis pertama mereka akan diputuskan dan disetujui oleh mayoritas fuqaha dari Dewan Pelindung yang pertama, dan ditandatangani oleh Pemimpin revolusi [Khomeini]. Kemudian, setiap pengubahan atau perbaikan hukum akan diputuskan oleh Majelis Para Pakar.

Dalam teorinya, Konstitusi Iran membantu memecahkan hal yang semula tampak bertentangan dalam naskah Shadr melalui sebuah mekanisme yang memperbolehkan Dewan Pelindung mengeluarkan undang-undang yang mengatur pilihan dan kompetensi Majelis Para Pakar, sesuai dengan persetujuan Khomeini *qua* pemimpin revolusi.

Sebagai gantinya, Majelis ini pada pertemuan pertama mereka, akan mengatur kembali hukum, kemudian secara teratur melaksanakan tugas mereka. Namun, di atas semua ini, anggota-anggota Majelis Para Pakar harus dipilih oleh rakyat. Sejauh ini, mekanisme tersebut, kendati kompleks, tampak memecahkan persoalan lingkaran kejam Shadr.

Namun, masalah timbul kembali dari pola saling mempengaruhi antara legitimasi historis dan pemilihan umum populer dalam hubungannya dengan sang Pemimpin atau Dewan Kepemimpinan. Naskah Konstitusi Iran mengusulkan bahwa Pemimpin "harus diterima oleh mayoritas rakyat" (Art. 5), "seperti telah menjadi kasusnya" (Art. 108). dengan *Ayatullah* Khomeini, yang dispesifikasikan dengan namanya. Shadr telah menyarankan sebuah skema serupa, yang bagaimanapun lebih teliti daripada sekadar acuan pada pribadi Khomeini sebagaimana model historis yang diikuti: '*Marja'iyyah* adalah sebuah realitas sosial dan objektif bangsa (*haqîqah ijtimâ'iyyah maudhû'iyyah fî al-ummah*), yang disandarkan pada basis keseimbangan legal publik (*mawâzin*). Pada praktiknya, hal ini secara efektif dihadirkan oleh *marja'* dan pemimpin revolusi [di sini digunakan kata *inqilâb*, yang merupakan kata bahasa Persia untuk revolusi dibanding kata bahasa Arab *tsaurah*], yang telah memimpin rakyat selama dua puluh tahun dan diikuti hingga kemenangan tercapai oleh seluruh bangsa."[98]

Shadr, seperti para pelaku Revolusi Iran, sadar akan ketidakpastian fenomena Khomeini terulang kembali. Sebuah skema institusional harus diwasiatkan, "sebagai suatu konsep yang lebih tinggi (*maqûla 'ulyâ*) dari pemerintahan Islam dalam jangka panjang." Seseorang yang bisa menjadi semacam *marja'* haruslah menjelmakan konsep tersebut melalui kualifikasi berikut ini:

> (1) Memiliki kualifikasi dari seorang *marja'* religius yang mampu melaksanakan *ijtihâd* absolut dan keadilan;
> (2) Memperlihatkan sebuah jalur intelektual yang jelas melalui karya-karya dan studi-studinya yang membuktikan kepercayaannya terhadap negara/ pemerintahan Islam dan kewajiban untuk melindunginya;
> (3) Memperlihatkan bahwa dampak *marja'iyyah*-nya di dalam *ummah* tersebut telah dicapai melalui saluran-saluran normal yang diikuti secara turun-temurun (historis).[99]

Kondisi pertama yang dijelaskan dalam alinea ini menggemakan persyaratan-persyaratan umum dalam tradisi Syi'ah bagi hierarki para ulama.

Kondisi kedua merupakan suatu persyaratan yang membantu memisahkan pemikiran politik dari ulama yang *apolitis* (tidak politis). Paragraf ketiga adalah yang paling menarik karena menyingkapkan dalam begitu banyak perkataan masalah sesungguhnya yang dihadapi lewat proses institusionalisasi, pada tingkat sebuah pemerintahan, terhadap struktur kolese Syi'ah di Najaf.

"Saluran-saluran normal yang diikuti secara historis" mengacu pada hal yang pada bab sebelumnya telah dicoba untuk dianalisis, dan menjelaskan bagaimana *rahbar* dalam Konstitusi Iran berkorespondensi dengan *faqîh* pada pemerintahan Islam Khomeini, atau *ra'îs* bagi Muhammad Taqî Al-Faqîh dari Universitas Najaf, dan juga dengan *marja' qâ'id* seperti tercantum dalam *Catatan* karya Shadr. Seluruh penyebutan/istilah disarikan dari saluran-saluran normal dalam hierarki Syi'ah, lengkap dengan ketidakpastian dan kekaburan yang membuatnya "begitu sulit" bagi Muhammad Taqî Al-Faqîh, kembali ke dekade 1940-an, untuk menjelaskan bagaimana sang *ra'îs* dalam dunia Syi'ah dipilih atau ditunjuk. Ketidakpastian ini dapat pula dibaca dalam sejumlah baris Art. 107 dari Konstitusi Iran, yang mensyaratkan Majelis Para Pakar dalam memilih sebagai Pemimpin "seorang pejabat yang terkenal mengungguli yang lainnya." "Pengetahuan" ini tidak lain daripada istilah Shadr: "saluran-saluran normal yang dituruti secara historis", atau dalam istilah Muhammad Taqî Al-Faqîh adalah "proses demokrasi berskala panjang", dan di atas semua itu, tidak lain "*mujtahid* yang hidup" dalam tradisi Ushûlî. Apa yang menetapkan sebuah proses yang panjang dan rumit direduksi oleh konstitusi Iran menjadi suatu keputusan *ad hoc* yang dihasilkan oleh Majelis Para Pakar, yang diberi kepercayaan lewat penunjukan sang "Pemimpin". Tapi dalam hukum Syi'ah yang ketat tidak ada yang memaksa seorang awam untuk menerima pemimpin tersebut sebagai *mujtahid* yang sengaja dipilihnya untuk diikuti.

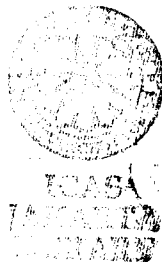
Layak untuk diperhatikan bahwa alasan mengapa kesulitan-kesulitan ini tidak berkembang menjadi kontradiksi yang besar dalam sistem pemerintahan Iran adalah hubungannya dengan sosok Khomeini, dan keadaan-keadaan luar biasa yang membawanya pada puncak kekuasaan di Teheran. Ketiadaan Khomeini membuka kembali luka-luka proses pilihan berskala panjang. Bahkan jika Majelis Para Pakar dapat memilih seorang "Pemimpin", pilihan tersebut selalu berada di bawah ancaman munculnya kembali proses pemilihan historis Syi'ah, yang, dalam teorinya, mereka yang lebih berpengetahuan akan menenggelamkan mereka yang kurang berpengetahuan guna mengepalai komunitas, bahkan jika sosok pertama itu muncul setelah yang terakhir menguasai kedudukan.

Ini merupakan salah satu masalah paling rumit yang dihadapi sistem tersebut. Memilih pemimpin-*marja'* adalah proses terbuka dan dapat diulang kembali menurut teori hukum Syi'ah. Dalam Konstitusi Iran secara kontras, proses tersebut membingungkan.

Masalah lain yang juga dihadapi berakar pada perbedaan antara tradisi legal Syi'ah, yang membuat *marja'* suatu *primus inter pares*, dengan mekanisme sistem Iran. Bahwa Khomeini sejak pendirian Republik Islam telah memainkan suatu peran pemimpin yang tidak diperdebatkan lagi, tidak berarti hal serupa akan terjadi untuk pemimpin lain.

Sebelum wafatnya Khomeini, masalah suksesi secara relatif dimarginalisasi oleh supremasi "pemimpin revolusi" yang tidak perlu dipertanyakan lagi. Kini, setelah jelas bahwa ia tidak lebih dari sekadar menyediakan suatu sandaran terakhir pada konflik-konflik antar-institusi, sistem konstitusional Iran menghadapi sebuah situasi ketidakpastian pada tingkat kepemimpinan, yang akan diperkuat pula oleh "saluran-saluran normal" *marja'iyyah* Syi'ah.

Tren ketidakpedulian yang mendominasi ulama dan keanekaragaman *marâji'* secara tradisional menggambarkan secara marginal setiap konflik pada puncak hierarki. Sekali sistem tersebut diinstitusionalisasi, kompetisi halus antara para cendekiawan dengan mudah akan mendapatkan karakter dari sebuah krisis konstitusional yang serius. Kehadiran Khomeini meredakan bahaya tersebut dan membuat sistem terus berjalan. Akan sangat menarik untuk melihat bagaimana seorang Pemimpin yang karismanya tidak sebesar Khomeini akan bereaksi terhadap tekanan peristiwa-peristiwa.

Masih ada masalah-masalah esensial lainnya yang berasal dari pemisahan dua ikatan kekuasaan yang mengarakterisasi kerumitan struktur konstitusi Iran. Dekade perkembangan konstitusional yang berhubungan dengan masalah-masalah ini akan diuji dalam bagian selanjutnya.[]

3. Dekade Pertama Konstitusi Iran: Masalah-Masalah dari Cabang yang Terendah

Dalam bab-bab sebelumnya, relevansi mazhab hukum Syi'ah bagi perdebatan konstitusional modern, sebagaimana sumber-sumber paling langsung pada asal-usul Konstitusi Iran saat ini, terutama dari studi-studi Muhammad Bâqir Al-Shadr pada 1979, telah ditampilkan. Dengan kontribusi-kontribusi tersebut dalam pikiran, bab ini akan menganalisis beberapa dari isu-isu konstitusional yang baru-baru ini terungkap dalam sistem tersebut. Terkadang, sebuah perspektif komparatif akan diperkenalkan untuk lebih menerangi permasalahan-permasalahan yang dihadapi institusi-institusi Iran.

Dalam penerimaan pemerintah yang terbesar, intisari pertanyaan konstitusional adalah tentang siapa yang pada akhirnya akan memegang kekuasaan untuk mengatakan apakah hukum itu. Dalam pandangan sentralitas syariat pada definisi sebuah negara Islam, isu tersebut menghadirkan masalah esensial dari hukum Islam kontemporer.

Sebuah perspektif yang menuntun pada analisis bab ini ditawarkan oleh percakapan antara Humpty Dumpty dan Alice: "Ketika aku menggunakan sebuah kata," tutur Humpty Dumpty, dalam nada yang agak masam, "itu hanya berarti apa yang kupilih untuk memaknainya—tidak kurang tidak lebih." "Pertanyaannya adalah," kata Alice, "apakah engkau dapat membuat kata-kata memberi makna yang berbeda-beda." "Pertanyaannya adalah " potong Humpty Dumpty, "siapa yang paling ahli—itulah intinya,"[1] atau, seperti dalam sebuah khutbah yang diucapkan dua abad lalu: "Siapa pun yang memiliki wewenang mutlak untuk menginterpretasikan setiap hukum tertulis atau terucapkan, ialah yang sesungguhnya sang pembuat hukum itu, bagi seluruh kehendak dan tujuan, dan bukan orang yang pertama kali membicarakan atau menuliskannya."[2]

Para fuqaha dalam konstitusi

Dewan Pelindung di antara kelompok legislatif dan eksekutif

Masalah-masalah yang berhubungan dengan institusi Dewan Pelindung telah berkembang di luar sistem pemisahan kekuasaan yang tidak lazim yang mengatur negara/pemerintahan Iran. Sementara pembagian antara cabang-cabang eksekutif, legislatif, dan yudikatif secara normal akan melahirkan problem-problem yang serupa dengan hal serupa yang menghadapi sebuah sistem semacam itu dalam setiap demokrasi modern, komplikasi negara Iran muncul dari sentralitas posisi Pemimpin. *Marja'iyyah* yang membentuk keistimewaan konstitusionalisme Syi'ah, telah didiskusikan beberapa dari bentuk-bentuknya dalam bab-bab sebelumnya. Bagaimana ia berinteraksi dalam praktiknya dengan kekuasaan-kekuasaan lain yang dibentuk di Iran pada 1979 akan menjadi subjek suatu analisis yang lebih menyeluruh dalam bagian ini. Namun, aspek pemisahan kekuasaan dua pihak tersebut bukanlah satu-satunya corak pembeda dari Konstitusi Iran masa kini. Spesifikasi sistem Iran mengacu pada kekuasaan-kekuasaan istimewa yang dipercayakan kepada Dewan Pelindung (*syuray-e negahban*), yang memiliki wewenang sejak Revolusi pecah, dan melampaui fungsi-fungsi legislatif Parlemen dalam sebuah cara yang berkembang pada 1988 menjadi krisis konstitusional paling serius dalam Republik Islam sejak masa berdirinya.

Dewan Pelindung tidak memiliki kesamaan dengan negara Inggris. Di Prancis, lembaga itu sangat mirip dengan Conseil Constitutionnel, yang, dalam sistem Republik kelima, terutama memperhatikan kesesuaian hukum-hukum yang diloloskan Parlemen dengan Konstitusi Prancis dan "prinsip-prinsip Republikan".[3] Banyak badan konstitusional Iran menyerupai institusi-institusi yang menghiasi Prancis masa kaum Gaullist (di bawah jenderal De Gaulle) berkuasa, dan Dewan Pelindung, pemilihan presiden dalam dua putaran (Konstitusi Iran, Art. 117), sebagaimana prerogatif-prerogatif Presiden atas Perdana Menteri dan Majelis, sangat mirip dalam kedua sistem tersebut. Namun, Dewan Pelindung membawa suatu spesifikasi yang membuatnya juga sangat berbeda dengan lembaga sejenis di Prancis.

Di Prancis, penyelidikan atas sebuah hukum oleh Conseil Constitutionnel dapat mengambil tempat hanya jika diminta oleh enam orang atau badan yang dispesifikasi dalam Artikel 61. Di Iran, penyelidikan Dewan Pelindung sudah otomatis:

> Seluruh penetapan Majelis harus diserahkan kepada Dewan Pelindung dan Dewan harus menguji mereka dalam jangka waktu 10 hari setelah penerimaannya untuk melihat apakah mereka bersesuaian dengan dalil-dalil Islam dan hukum konstitusional.
>
> Jika Dewan Pelindung menemukan bahwa ketetapan-ketetapan itu bertentangan dengan dalil-dalil Islam dan hukum konstitusional, maka ketetapan itu harus dikembalikan pada Majelis untuk dipertimbangkan kembali. (Art. 94)

Artikel-artikel utama mengenai Dewan Pelindung membentuk sebagian Bab 6 Konstitusi Iran, tentang "Kekuasaan Legislatif" dan pelengkap sifat-sifat yang berhubungan dengan Parlemen dan hak-hak istimewanya. Seseorang dapat menduga bahwa, pada permukaannya, Dewan Pelindung tidak lebih dari sebuah "korektif" bagi hal-hal berlebihan yang mungkin dilakukan Parlemen, atau titik-titik tolak kasar dari prinsip-prinsip syariat yang diterima. Namun, realitasnya ternyata berbeda. Sebagaimana tampak dari Artikel 94, Dewan Pelindung ditakdirkan untuk memainkan sebuah peranan penting dalam definisi fungsi-fungsi hukum Islam. Penting sebagaimana adanya, pengawasan ini tidak menetapkan satu-satunya hak istimewa yang signifikan dari badan tersebut. Dalam naskah-naskah Konstitusi lainnya, Dewan Pelindung diberi kepercayaan berupa pengadaan penyelidikan tidak hanya terhadap keputusan-keputusan Parlemen, tetapi juga pada institusi-institusi penting lainnya.

Cabang eksekutif dalam sistem Iran, yang dikepalai oleh Presiden Republik, juga berada di bawah kontrol Dewan Pelindung. Proses skrining terhadap kandidat-kandidat kepresidenan juga merupakan suatu karakteristik pembeda dalam Konstitusi Iran.

Kontrol presiden berlapis dua. Seperti dijelaskan dalam bab sebelumnya, kontrol itu dilaksanakan, mengacu pada Art. 110, oleh Pemimpin yang "menandatangani dekrit [memformalkan pemilihan umum] Presiden Republik setelah pemilihannya oleh rakyat." Namun, Dewan Pelindung juga harus menyetujui kandidat-kandidat kepresidenan: "Kelayakan kandidat-kandidat untuk jabatan kepresidenan Republik ini, dengan penghargaan bagi kualifikasi-kualifikasi yang dispesifikasi melalui Konstitusi, harus dikonfirmasikan oleh Dewan Pelindung sebelum pemilihan umum berlangsung." Dewan Pelindung dengan demikian memiliki hak istimewa yang efektif dan otomatis untuk menskrining kandidat-kandidat bagi posisi eksekutif tertinggi

itu. Hak istimewa untuk menskrining bahkan lebih kuat daripada kekuasaan Pemimpin dalam hal ini karena sulit melihat sang Pemimpin, kecuali dalam situasi-situasi yang perlu dikecualikan, menolak untuk menetapkan seorang presiden yang terpilih. Skrining pendahuluan para kandidat adalah sebuah tindakan yang jauh lebih mudah untuk dilaksanakan.

Tak ada satu pasal pun dalam Konstitusi yang mengindikasikan bagaimana mekanisme skrining Dewan Pelindung terhadap kandidat-kandidat kepresidenan harus diselenggarakan. Seseorang mesti menduga bahwa keputusan tersebut didasarkan pada kualifikasi-kualifikasi yang disyaratkan bagi jabatan Presiden dalam Bab 9 Konstitusi menyangkut kekuasaan eksekutif. Artikel 115 menspesifikasikan bahwa Presiden haruslah seorang Iran, baik ditinjau dari segi asal-usulnya maupun kebangsaannya, taat beribadah, dan lain-lain, dan ia harus memiliki "sebuah kepercayaan meyakinkan dalam prinsip-prinsip fundamental Republik Islam Iran dan mazhab pemikiran resmi di negara ini". Dengan kata lain, Presiden haruslah seorang Syi'ah dan ini muncul sebagai karakteristik institusional lain yang pantas bagi Iran. Beberapa negara Arab dalam konstitusi mereka telah memasukkan sebuah klausa yang mengharuskan presiden adalah warga "Muslim",[4] tetapi tidak ada persyaratan yang menspesifikasi dirinya haruslah seorang Sunni atau Syi'ah.

Sumpah yang diucapkan oleh Presiden menawarkan indikasi-indikasi kriteria lain dalam hal "kepantasannya" di mata Dewan Pelindung. Lagi-lagi, karakter Syi'ah muncul dalam naskah deklarasi yang diperlukan: "Saya akan melindungi mazhab pemikiran resmi negara ini." Juga, Presiden harus mengikrarkan kesetiaan pada "Republik Islam dan Konstitusi negara" (Art. 121).

Ringkasnya, naskah-naskah tersebut terlalu umum untuk membatasi kekuasaan menskrining (yang dimiliki) Dewan Pelindung. Tanpa pemeriksaan, kontrol kepresidenan ini menjadikan para pemegang (kekuasaan) hukum (teristimewa Dewan Pelindung) dalam hierarki Syi'ah meliputi atas seluruh cabang pemerintahan. Bahwa kekuasaan ini tidak semata-mata retorika belaka bisa dilihat dalam sebuah contoh terkenal dari pelaksanaan tugas Dewan Pelindung untuk menskrining kandidat-kandidat presiden, ketika lembaga tersebut menolak pencalonan Perdana Menteri Pertama Republik Islam, Mahdî Bazargan, di tahun 1985.[5]

Komposisi Dewan Pelindung lebih jauh lagi mengkhianati karakter hibridanya. Secara teknis, karena berada di bawah Bab 6 mengenai kekuasaan legislatif, ia dapat dipertimbangkan sebagai murni tambahan pada cabang

legislatif, yang secara prinsip dipercayakan pada sebuah Parlemen hasil pemilu.[6] Namun, komposisi Dewan Pelindung menunjukkan kepentingan yang setara dengan karakter yudisialnya. Artikel 91 menegaskan bahwa

> dalam rangka melindungi ordonansi-ordonansi Islam dan Konstitusi dengan menjamin bahwa undang-undang yang diloloskan oleh Majelis Konsultatif Nasional tidak bertentangan dengan mereka, sebuah dewan yang dikenal sebagai Dewan Pelindung akan didirikan mengikuti komposisi berikut ini: (a) enam fuqaha yang adil (*fuqaha-ye adel va aga be-muqtadayat-e zaman*), menyadari kebutuhan-kebutuhan masa kini dan isu-isu hari ini, dipilih oleh Pemimpin Dewan Kepemimpinan; dan (b) enam ahli hukum Muslim (*huquqedan*), yang menspesialisasi diri dalam berbagai wilayah hukum yang berbeda, dipilih oleh Majelis Konsultatif Nasional di antara para ahli hukum Muslim yang diajukan oleh Dewan Mahkamah Agung.

Jelas sekali dari teks ini bahwa Dewan Pelindung, bertentangan dengan ikatan formalnya dengan cabang legislatif, didominasi oleh kelompok Hakim (*Judiciary*) dalam komposisinya. Kendati di sini tampaknya terjadi sebuah pembedaan antara fuqaha yang dipilih oleh Pemimpin dan ahli hukum Muslim yang ditunjuk oleh Parlemen, skrining yang dilaksanakan oleh Dewan Mahkamah Agung meninggalkan sedikit keraguan bahwa para ahli hukum Islam klasik, lawan—sebagai contoh—para pengacara atau hakim Rezim Kuno, akan tampak unggul dalam Dewan tersebut. Dewan Mahkamah Agung itu sendiri secara konstitusional terbentuk dari golongan ulama "klasik". Menurut Artikel 158, Dewan Mahkamah Agung terdiri dari lima anggota, "tiga hakim ... memiliki kualitas mujtahid, Kepala Mahkamah Agung, dan Jaksa Agung", keduanya juga harus (berkualitas) mujtahid. (Art. 162)

Kualitas keahlian hukum yang diinstitusionalisasi Dewan Pelindung tampaknya tidak terhindarkan lagi. Adalah sulit membayangkan bahwa komposisi Dewan tersebut dapat melarikan diri dari struktur ijtihad Syi'ah. Setengah dari anggotanya semestinya secara hukum adalah fuqaha, sementara sisanya diskrining oleh sebuah badan yang terdiri dari fuqaha. Karena itu, Dewan Pelindung tampil dengan komposisinya untuk menyandang seluruh kualitas sebuah badan kehakiman, dan kendati posisinya dalam Konstitusi menjadikannya secara teknis bagian dari cabang legislatif, baik dalam komposisi maupun hak-hak istimewanya, aspek legislatifnya mengabur di belakang dampak yudisial (hal-hal yang bersifat hukum atau pengadilan) hukum publik Syi'ah.

Sifat-sifat yang dijelaskan dalam Artikel 94 memberi sebuah peranan yang sangat luas bagi Dewan Pelindung dalam proses legislatif, dan kekuasaan-kekuasaan ini lebih jauh lagi diperkuat oleh Artikel 95 hingga 98, yang mengizinkan Dewan Pelindung, *inter alia*, menghadiri sesi-sesi Majelis ketika sebuah rancangan hukum tengah diperdebatkan. Anggota-anggota Dewan Pelindung juga diizinkan untuk menyatakan pandangan-pandangan mereka jika sebuah rancangan undang-undang yang mendesak tengah dibahas.

Jadi, di satu sisi, Dewan Pelindung membawa kemiripan dengan beberapa sistem konstitusional Barat, terutama Prancis dan Amerika Serikat. Dengan Prancis, ia membagi penyelidikan segera atas undang-undang yang didiskusikan di dalam Parlemen. Dengan Amerika Serikat, penyelidikan serupa dilaksanakan oleh Lembaga Kehakiman, namun hanya setelah melalui sebuah proses perpanjangan hingga mencapai Mahkamah Agung.

Di sisi lain, Dewan Pelindung disusun terpisah oleh kekuasaan-kekuasaan revisi secara sistematis dan otomatis, yang melalui proses itu Konstitusi memberi kuasa untuk menguji, dan barangkali juga untuk melemahkan seluruh undang-undang. Lebih jauh lagi, Dewan Pelindung dapat berhak menambah sendiri 10 hari ekstra jika ia menganggap periode pertama tidak memadai bagi analisisnya (Art. 95). Dengan kekuasaan yang tidak paralel semacam itu, Dewan Pelindung dibebani kewajiban untuk menjadi sebuah Badan Legislatif-Super, dan prerogatif-prerogatif istimewanya telah digabungkan melalui kekaburan mandatnya. "Dalil-dalil Islam" dan "hukum konstitusional" negeri itu adalah kategori-kategori mahabesar, yang secara keseluruhan meliputi sebuah wilayah yang Dewan dianggap cenderung untuk turut campur, menyelidiki dan barangkali bahkan menolaknya.

Badan berkuasa yang tidak lazim ini barangkali bisa berfungsi dengan lancar selama divergensi-divergensi anggota-anggotanya dan mayoritas wakil-nya dalam Parlemen tidak terlalu banyak bicara. Namun, dalam gelombang turbulensi Iran pasca-era Revolusi, Parlemen dan Dewan Pelindung berubah hingga memegang pandangan-pandangan berbeda tentang hukum, dan perbedaan-perbedaan mereka telah muncul saat beberapa momen kritis negara muda tersebut mengemuka. Secara signifikan, sengketa-sengketa terpenting di antara dua badan itu muncul dalam hal yang secara umum dapat digambarkan sebagai "isu-isu ekonomi": nasionalisasi perdagangan luar negeri, kerja dan kode-kode industri, dan yang lebih mengemuka lagi: reformasi agraria.[7] Di samping dimensi substansial isu-isu ini, adalah penting untuk menggambarkan bagaimana, ditinjau dari sebuah perspektif formal, perbedaan

dalam penafsiran hukum secara kritis berulang kembali antara Parlemen dan Dewan Pelindung sehingga menjadikan krisis institusional pada 1988 nyaris tidak dapat dihindari.

Seiring dengan supremasi *faqîh*, nilai penting Dewan Pelindung merupakan suatu indikasi menentukan atas kekuasaan para ahli hukum terhadap masyarakat. Merupakan sebuah ironi konstitusi bahwa, karena kekuasaan yang dialokasikan pada para ulama (dan yang lebih spesifik lagi adalah bagi para ahli hukum dalam pandangan, *qua*, hierarki Syi'ah) begitu ekstensif, kekuasaan ini pada praktiknya sulit untuk ditopang. Contoh tahun-tahun konstitusional Amerika pada masa awal berdirinya, ketika kekuasaan Mahkamah Agung Amerika Serikat yang patut dipertimbangkan didirikan oleh Hakim Kepala John Marshall dalam *Marbury vs. Madison*,[8] menawarkan sebuah kontras yang mencerahkan. Peristiwa itu terutama karena pengadilan Amerika Serikat telah berhati-hati untuk tidak melangkahi batas-batas yang ditetapkan mereka sendiri untuk menghargai bahwa mereka menghindari arah pertahanan diri sendiri yang diambil oleh Dewan Pelindung. Kekeliruan Dewan Pelindung terletak dalam hal bahwa ia tidak menghargai keseimbangan yang diusulkan oleh penekanan konstitusional Iran pada kekuatan pemilu rakyat (yaitu pada Art. 6: "urusan-urusan negara harus diselenggarakan berdasarkan opini publik yang dinyatakan melalui pemilu", Art. 7ff.).

Kendati demikian, adalah benar bahwa tindakan di luar batasnya saat "pemerintah hakim-hakim" tidak dapat diregangkan agaknya tidak akan didirikan dengan ketepatan total, dan kelanjutan perdebatan Amerika yang hidup tentang Mahkamah Agung adalah saksi mata bagi keadaan konstitusional yang genting itu. Dalam Konstitusi Iran, sejak awalnya sudah terdapat sebuah tipuan fundamental dalam pengungkapan naskah-naskah mengenai Dewan Pelindung. Dewan Pelindung pada faktanya melakukan tugasnya tidak lebih dari sekadar melekatkan diri pada kekuasaan-kekuasaan yang dinyatakan bagi dirinya dalam Konstitusi. Kekuasaan-kekuasaan tersebut, dari awalnya lebih luas daripada sesuatu yang dapat ditanggung oleh badan kehakiman sebuah republik. Dengan menjadikan seluruh perundang-undangan secara otomatis diserahkan kepada Dewan Pelindung, tidak ada alasan bagi para ulama yang menetapkannya untuk tidak memperhatikan hukum-hukum tersebut sesuai dengan pemahaman mereka sendiri tentang mandat konstitusional. Sistem pemisahan kekuasaan-kekuasaan yang tidak normal ini tidak tahan terhadap tekanan waktu-waktu revolusioner, dan bentrokan pun tidak terhindarkan lagi.

Sebelum mengemukakan perubahan-perubahan peristiwa terbaru, aspek lain dari singularitas institusi-institusi Iran harus dikenali terlebih dahulu. Yaitu, peranan *faqîh* tertinggi dan masalah-masalah yang timbul dari pendefinisian kekuasaan-kekuasaannya.

Faqîh dalam konstitusi Iran: perspektif komparatif

Bab 2 menekankan kesamaan di antara kekuasaan Pemimpin dalam konstitusi Iran dan ketetapan-ketetapan bagi *marja'* yang dinyatakan oleh Muhammad Bâqir Al-Shadr. Dalam bagian ini, sang Pemimpin dievaluasi dalam kerangka logika naskah Iran untuk melawan sebuah perspektif historis dan komparatif yang lebih luas lagi.

Pemisahan tradisional di antara kelompok Eksekutif, Pembuat undang-undang dan lembaga yudisial, dengan Dewan Pelindung yang mengangkangi sejumlah cabang pemerintahan, telah disejajarkan dengan institusi *faqîh* agung, sang Pemimpin.

Artikel 5 dan 107ff. menspesifikasikan karakteristik-karakteristik Kepemimpinan yang paling penting. Akan sangat membantu untuk mengutip seluruhnya kembali secara penuh. Artikel 5 menegaskan: "Sepanjang ketidakhadiran Penguasa Zaman (*wali 'ashr*), semoga Yang Mahakuasa mempercepat kedatangannya, wewenang untuk memerintah dan memimpin masyarakat harus didasarkan pada teologi Islam dan kitab, adil, saleh (bermoral), tidak ketinggalan zaman, dan mampu mengorganisasi, dan dipilih mayoritas rakyat sebagai pemimpin mereka."

Dalam Konstitusi Bab 7, mengenai Pemimpin dan Dewan Kepemimpinan, komposisi dari Kepemimpinan dan kekuatan-kekuatannya dijelaskan lebih jauh lagi. Artikel 107 menetapkan: "Manakala salah seorang dari para fuqaha tersebut memiliki kualifikasi yang dispesifikasikan dalam Konstitusi Artikel 5, ia diakui dan diterima sebagai *marja'* dan pemimpin melalui mayoritas rakyat yang menentukan—sebagaimana telah berlaku pula pada *marja' al-taqlîd* dan pemimpin Revolusi Ayatullah Al-'Uzhmâ Imam Khomeini— ia akan melaksanakan pemerintahan dan seluruh tanggung jawab akan timbul dari faktor itu.

Kualifikasi pemimpin yang diperlukan dengan demikian mensyaratkan baik aspek teknis maupun moral.

Secara moral, seorang Pemimpin haruslah adil dan tawakal, mengenali kondisi-kondisi zaman (*aga be-zaman*), dan lain-lain. Sesungguhnya, kualifikasi keadilan dan kesalehan tidak dapat diukur secara persis. Barangkali

mereka telah digolongkan—sebagaimana dalam naskah Shadr yang dikutip sebelumnya—ke dalam perilaku tradisional dari naskah-naskah hukum Syi'ah. Ayatullah Al-Khû'î, dalam *Masâ'il Al-Muntakhabah,* Ayatullah Muhsin Al-Hakîm dalam *Mumtasak Al-'Urwah Al-Wutsqâ,* Thabâthabâ'î dalam *Al-'Urwa Al-Wutsqâ,* semua memperkenalkan kompendium mayor dengan kualifikasi-kualifikasi bagi sang *faqîh.*[9]

Dari sudut pandang teknis, "kemampuan mengenali kondisi-kondisi zaman" lebih merupakan tipikal sesuatu yang baru dalam Revolusi Iran dan dalam pengaruhnya terhadap teori pemerintahan Islam. Hal tersebut menghadirkan sisi politis dari keterlibatan para ulama. Sang *faqîh* tidak boleh hidup dalam menara gading pendidikan, ia harus tahu tentang dunia tempat hidupnya, dan membuktikan kompetensi serta keluasan wawasan/pengetahuan dalam setiap urusan duniawi.

Kualifikasi ini bagi seorang *'âlim* atau *faqîh* yang layak terpilih mengecualikan *faqîh* nonpolitis dari jabatan kepemimpinan. Dalam paradigma Husain-Hasan pada sejarah Syi'ah,[10] yaitu pada paradigma Husain yang kerap campur-tangan (*interventionist*) dan Hasan yang bersifat sebaliknya, tidak ikut campur-tangan (*non-interventionist*), nonpolitis, aspek Husaini dengan jelas diutamakan dalam Konstitusi Iran.

Seorang penulis berpengaruh yang menentang keterlibatan para ulama dalam urusan-urusan duniawi adalah Ibn Khaldûn. Lima abad silam, dia telah merenungkan sejumlah masalah yang berhubungan dengan keterlibatan para fuqaha dalam menjalankan urusan negara. Pada bagian *Muqaddimah* "mengenai ulama di antara masyarakat [sebagai golongan mereka] yang paling jauh (keterlibatannya) dari politik dan partai-partainya", Ibn Khaldûn menulis risalah tentang ketidakmungkinan logis bagi para ulama untuk "mengikuti kondisi-kondisi zaman":

> Peran dan analisis ulama tetap berada dalam pikiran dan tidak dikeluarkan dalam penerapannya. Yang ada di luar (maksudnya realitas luar) berbeda dengan yang ada di dalam pikiran. Jadi, peraturan-peraturan hukum merupakan cabang-cabang yang tertinggal dari argumen-argumen dalam Al-Quran dan Sunnah, dan membutuhkan arahan-arahan tentang hal yang ada di luarnya. Ini bertentangan dengan analisis ilmu-ilmu pengetahuan rasional, yang, terus terang, perlu disesuaikan dengan dunia luar. Maka ketika para fuqaha (disebut demikian sehubungan dengan yang mereka gunakan untuk menggeneralisasi aturan-aturan dan membandingkan hal-hal satu sama lain) mengamati politik,

mereka mengukurnya dengan model analisis dan penalaran mereka, dan kerap jatuh pada kesalahan. Mereka tidak dapat dipercaya.[11]

Pandangan ini melayang di depan wajah tradisi yang dibela oleh Khomeini dan Shadr dalam kuliah-kuliah Najaf mereka. Logika yang dihadirkan Ibn Khaldûn menarik dalam hal bahwa teori tersebut mengangkat selubung yang menyelimuti sebuah kedudukan genting kepemimpinan para fuqaha yang esensial di dalam kota dan pengaturan para hakim, tidak saja di Iran, tetapi di seluruh sistem konstitusional dunia yang mengizinkan adanya suatu kekuasaan yang independen, terlindungi dan terpisah bagi aspek kehakiman.

Dalam pandangan Ibn Khaldûn, kesulitan ini berasal dari "kebiasaan para hakim yang memperturutkan minatnya pada kajian teoretis dan mempertanyakan makna kata-kata dengan menyarikan makna-makna ini dari dunia kebijaksanaan, dan dengan mengabstraksi mereka dalam pikiran sebagai hal-hal umum dan menyeluruh".[12]

Bagi para spesialis hukum konstitusional modern, demikian pula, kekuasaan untuk menentukan hukum tidak dapat menjadi sesuatu yang mengarahkan penerapan efektifnya. Ini karena batas esensial yang, dalam bahasa Hamilton, ditetapkan oleh golongan yudisial mengenai "kekuasaan yang paling tidak berbahaya ... yang terlemah dari ketiga departemen kekuasaan ...[13] Pengadilan harus mengumumkan makna hukum, dan jika mereka harus diarahkan untuk melaksanakan KEHENDAK bukannya KEPUTUSAN, maka konsekuensinya akan sama dengan penggantian kesenangan mereka dengan hal-hal yang berasal dari badan legislatif."[14]

Terhadap kualifikasi-kualifikasi sang *faqîh* selaku seorang spesialis hukum yang perlu mengetahui kondisi-kondisi zaman di tempat ia hidup, refleksi-refleksi Hamilton dan Ibn Khaldûn ini terhitung sentral terhadap penekanan mereka pada berbagai kontradiksi inheren yang tidak dapat dilarikan oleh para fuqaha yang terlibat dalam politik. Tentu saja, keseluruhan kontroversi dari kesejajaran kewenangan duniawi dan fungsi hukum (*juristic*) dapat dihilangkan dengan memberikan suatu dimensi moral murni pada kompetensi para *faqîh* tertinggi. Kewenangan ini kemudian hanya akan menjadi sebuah figur pembicaraan sepintas lalu, sama halnya dengan kebutuhan akan keadilan dan kesalehan. Namun, keberangkatan dari tradisi Syi'ah yang dominan dan telah diterima, menyangkut ketidakterlibatan ulama dalam politik, seperti yang dimunculkan dalam *leitmotiv* karya-karya Shadr dan Khomeini, dan dalam praktiknya di pemerintahan Iran sejak Revolusi

pecah, menghendaki bahwa pernyataan tersebut tidak sekadar meneriakkan nilai moral. Kewenangan duniawi adalah perwujudan konstitusional tanggung jawab politik dari para *faqîh*.

Masalahnya hanyalah sebagian, sebagaimana dalam naskah-naskah *Muqaddimah* dan *Federalist*, keumuman (*generality*) dan kenetralan (*impartiality*, tidak memihak) hukum, sebagai kontras pada hasrat kehidupan yang bias, spesifik dan penuh pergolakan. Namun, itu sebenarnya lebih mendalam lagi. Sesungguhnya, argumentasi menyangkut sifat umum hukum-hukum dan penerapannya kasus per kasus oleh pihak Kehakiman tidak menahan realitas kekuasaan pengadilan di seluruh negara. Dalam keterangannya menyangkut hukum, Ibn Khaldûn adalah benar mengenai kesulitan bagi para ulama untuk mengatakan apa yang dimaksudkan oleh hukum tersebut, dan menjalankan urusan-urusan negara pada waktu yang sama dan seketika. Namun, argumen ini dapat disingkirkan dengan fakta bahwa adalah sifat esensial dari sebuah pengadilan hukum untuk maju dari karakteristik umum yang mutlak dari sebuah hukum pada aplikasinya dalam kasus yang sempit di tangan.

Bagaimanapun, di sana tetap tinggal pembedaan Hamiltonian yang penting antara "kehendak" dan "penilaian", atau, dalam persamaan Khaldûnian, perbedaan di antara sifat normatif hukum dan pelaksanaan urusan pemerintahan.

Kebutuhan *aga be-zaman* yang disarankan Artikel 5, sebagai sebuah kesimpulan esensial, sebuah pilihan fundamental dibuat dalam praktik-praktik konstitusional di Iran, dan pilihan ini merupakan titik tolak penting dari teori kenegaraan yang telah diterima. Dimensi ini terhitung wajar bagi sistem Iran dan juga bagi sistem lain yang agaknya dekat dengannya di antara konstitusi-konstitusi abad modern, yaitu konstitusi Amerika Serikat. Kesamaan ini berakar dalam keseragaman, pada level yang lebih abstrak, antara Mahkamah Agung Amerika dan Lembaga Kehakiman Iran, dipahami meliputi sang pemimpin *faqîh* dan Dewan Pelindung dalam Konstitusi Iran. John Hart Ely, seorang spesialis konstitusional yang paling terkemuka di Amerika Serikat, meletakkan kedudukan genting ini dengan cara sebagai berikut:

> Ketika sebuah pengadilan membatalkan keabsahan suatu tindakan cabang-cabang politik pada dasar-dasar politik ..., ini melampaui keputusan mereka dan dilakukan secara normal dengan suatu jalan yang bukan merupakan subjek "koreksi" yang umumnya dilakukan dalam proses pembuatan hukum yang sewajarnya. Jadi, fungsi sentral, sekaligus pada waktu yang sama juga merupa-

> kan problem sentral dari tinjauan yudisial: sebuah badan yang tidak dipilih atau dengan kata lain secara politis bertanggung jawab dalam setiap cara yang signifikan, memberi tahu wakil-wakil rakyat yang terpilih bahwa mereka tidak dapat memerintah semau mereka.[15]

Masalah tinjauan hukum tersebut, dalam pengertian tinjauan para fuqaha (apakah itu mereka yang tergabung dalam Dewan Pelindung atau semata-mata *faqîh* tertinggi) terhadap tindakan-tindakan cabang-cabang eksekutif dan legislatif, muncul di Iran pada dua tingkat: pertama, sebagai sebuah problem pemisahan kekuasaan-kekuasaan klasik, ketika Dewan Pelindung mengumumkan bahwa sebuah keputusan Parlemen bersifat inkonstitusional, atau ketika ia menyensor kandidat-kandidat bagi mengepalai cabang eksekutif. Ini merupakan satu aspek pemisahan kekuasaan dua ikatan yang telah dijelaskan sebelumnya. Namun, di sini terdapat dimensi kedua yang layak bagi Syi'ah, dan, pada level kenegaraan, bersifat unik bagi Iran. Fenomena tersebut muncul pada peranan yang tidak seimbang mengacu pada *faqîh* tertinggi, yang pada waktu serupa, juga merupakan Pemimpin negara dan ahli hukum nomor satu dalam hierarki Syi'ah.

Dalam perspektif ini, kualifikasi duniawi yang dibutuhkan Pemimpin merefleksikan kesulitan-kesulitan politik yang harus dihadapinya. Mengikuti Artikel 5 dan 107, kekuasaan-kekuasaan ahli hukum tingkat tinggi, yang secara efektif bersumber dari proses institusionalisasi supremasi ini, disebutkan Konstitusi satu per satu secara terperinci. Menurut Artikel 110, Pemimpin bertugas atas "komando kekuatan angkatan bersenjata tertinggi, yang dilaksanakan lewat tindakan berikut ini: (i) menunjuk dan memecat Kepala dari seluruh staf; (ii) menunjuk dan memecat Komandan Staf Korps Pengawal Revolusi Islam; (iii) membentuk sebuah Dewan Pertahanan Nasional Tertinggi; ... (iv) menunjuk Komandan Tertinggi dari cabang-cabang Angkatan Bersenjata; (v) mengumumkan perang dan perdamaian."

Kontrol oleh Pemimpin angkatan bersenjata negara, yang secara umum berada di bawah kewenangan Kepala cabang eksekutif,[16] mengindikasikan bagaimana posisi Kepemimpinan di Iran jatuh pada dasar-dasar cabang eksekutif, yang dispesifikasikan dalam Konstitusi Bab 9. Adalah benar bahwa Presiden Republik dalam Konstitusi Iran dianugerahi tanggung jawab "untuk mengepalai kekuatan eksekutif" (Art. 113). Bagaimanapun, pernyataan yang diterima adalah "urusan-urusan yang bertalian secara langsung dengan Kepemimpinan", dan ini termasuk kontrol sensitif dari pihak militer. Di

bawah Konstitusi, presiden tidak memiliki kontrol langsung maupun tak langsung terhadap militer. Pada sejumlah kasus, pembatasan semacam itu mengembalikan kehampaan pada kekuasaan dan kekuatan efektif.[17]

Supremasi *faqîh* muncul pula dalam kekuasaannya menyangkut pengangkatan dan pemecatan presiden. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, Pemimpin memiliki pernyataan tertentu dalam nominasi presiden, yaitu dalam hal, menurut Artikel 110d, ia dapat memblokir pengganti jabatannya setelah pemilihan umum. Sang Pemimpin juga memutuskan secara mutlak penghentian seorang presiden. "Pemimpin memberhentikan Presiden Republik, demi kepentingan negara, setelah pengumuman suatu penilaian/evaluasi oleh Mahkamah Agung yang membuktikan bahwa sang presiden gagal memenuhi tugas-tugas legalnya, atau sebuah pemungutan suara dalam Majelis Pertimbangan Nasional mengakui ketidakcakapan politis sang presiden." Dengan cara ini, kendati kekuatan Kepemimpinan dalam pengangkatan dan pemberhentian presiden terbatas, jelas bahwa kepentingan hukum-teologis Kepemimpinan, dalam pengawasan "yang disesuaikan (terhadap)" Presiden dengan semangat Konstitusi Iran, berada di puncak. Ia (sang Pemimpin) menjadi kata akhir dalam kedua proses. Mempertimbangkan bahwa kekuasaan menyeleksi/menskrining atas para Presiden dan kandidat-kandidat Kepresidenan ("yang wajib mengumumkan pencalonan mereka secara resmi", Art. 116) terbagi bersama Dewan Pelindung, tampak betapa faktor hukum-teologis hampir menguasai masyarakat sepenuhnya, dan ini bertentangan dengan kenyataan mengenai pejabat-pejabat pemerintah yang memperoleh jabatan mereka melalui sebuah proses pemungutan suara.

Dari sebuah perspektif komparatif, contoh-contoh berikut mungkin memberi beberapa pandangan sederhana bagi kesimpulan ini. Dalam sejumlah sistem, kendali atas proses pemungutan suara kerap dipercayakan pada badan pemegang kekuasaan kehakiman, dan aktivitas-aktivitas Kepala Eksekutif tidak pernah berjalan tanpa pengecekan sama sekali karena ia, baik pria maupun wanita, terikat pada hukum seperti warga negara lainnya. Konstitusi juga menyarankan agar mewaspadai para pejabat yang terpilih, dan kewaspadaan/kecurigaan, kendati jarang ada, bukan berarti tidak mungkin.[18] Namun, kewaspadaan terhadap presiden umumnya membutuhkan sebuah proses yang berat dan berskala panjang, ditambah dengan mobilisasi jangka panjang untuk mencapai hasil dan mendapatkan pembubaran konstitusional.

Iran bisa dikatakan juga membagi tradisi ini, yaitu dalam hal Presiden, sekali berkuasa, tidak bisa dengan mudah dicurigai. Memang benar bahwa

dalam rentang pendek kehidupannya, Konstitusi Iran telah menyaksikan tuntutan atas kecurigaan terhadap presiden pertamanya, dan patut menjadi catatan berharga, bahwa pemberhentian Bani-Shadr secara hati-hati terbungkus dalam prosedur konstitusional yang relatif panjang, terlepas dari penggelapan semi *coup-de-force* yang menyertai proses pemberhentian itu.[19] Dalam arah kejadian yang normal, bagaimanapun—dan itu pun bahkan dapat diperdebatkan dalam kasus Bani-Shadr—tuntutan yang diajukan terhadap lembaga kepresidenan bukanlah tugas yang mudah. Namun, pemberhentian Bani-Shadr telah memperlihatkan sejumlah keganjilan dalam sistem Iran seperti pada prosedur, dan mengindikasikan peranan menentukan Sang Pemimpin bahkan dalam contoh tersebut.

Dalam bagian-bagian Konstitusi yang berhubungan dengan dua badan yang bertugas menangani tuntutan-tuntutan kepresidenan (*presidential impeachment*), yaitu Mahkamah Agung (Bab 11) dan Parlemen (Bab 6), tidak dijelaskan langkah-langkah eksak yang ditempuh dalam prosedur pengajuan tuntutan (*impeachment*). Hanya dalam Artikel 110e pada Bab Kepemimpinan terdapat penjelasan mengenai kewenangan Mahkamah Agung dan Majelis dalam permasalahan ini. Keputusan akhir menyangkut pemberhentian presiden dipertimbangkan menjadi suatu prerogatif pemimpin, "demi kepentingan-kepentingan negara".

Cara pemberhentian itu tidak dispesifikasikan lebih jauh, namun seseorang dapat mengasumsikan, sebagaimana dalam kasus Bani-Shadr, bahwa Majelis menjalankan hak yang sangat umum yang dijelaskan dalam Artikel 76, "untuk menyelidiki dan memeriksa seluruh urusan negara". Tidak kurang samarnya adalah tugas Mahkamah Agung dalam membuktikan apakah seorang Presiden memang "gagal melaksanakan tugas-tugas legalnya". Dengan demikian, hanya melalui pengumpulan aturan-aturan umum yang berhubungan dengan Mahkamah Agung dalam Konstitusi, seseorang dapat mencapai penyelesaian yang tidak lazim, yaitu bahwa dasar untuk mengajukan tuntutan/kecurigaan atas Presiden di Iran tidak berbeda dengan pembuktian terhadap warga negara lainnya (lihat Artikel-artikel 161, 165, 166, 167, 168, 173, dan lain-lain). Aturan-aturan umum ini dapat ditambahkan dalam kasus Presiden pada Artikel 140: "Tuntutan kejahatan umum melawan Presiden Republik, Perdana Menteri, dan para menteri akan diselidiki dalam sidang pengadilan umum setelah persetujuan Majelis Pertimbangan Nasional berhasil diperoleh ..." Pemungutan suara ini, ketika disejajarkan dengan pengambilan suara Majelis menyangkut "ketidakcakapan politik" Presiden (Artikel

110), dengan jelas memperlihatkan kekurangan Konstitusi Iran dalam isu kecurigaan. Presiden kekurangan perlindungan yang diperlukan ketika ketegangan politik meningkat di dalam negeri, mengingat Majelis tidak cukup kuat untuk mencurigainya hanya berdasarkan suatu pengambilan suara mayoritas. Ini agaknya merupakan alasan mengapa Presiden Bani-Shadr begitu mudah diusir, dan mengapa lembaga kepresidenan sejak saat itu tampak sangat rapuh.

Catatan-catatan ini, bagaimanapun, lebih berhubungan erat dengan masalah-masalah yang mencuat dari pemisahan kekuasaan antara Eksekutif dan para pembuat undang-undang. Adalah benar bahwa dalam kasus kecurigaan terhadap lembaga kepresidenan, cabang legislatif menjadi lebih kuat dibandingkan cabang eksekutif, teristimewa sejak, diluar perhatian terhadap bahaya-bahaya pengulangan kebijakan lama Syah, tidak terdapat syarat-syarat dalam Konstitusi Iran yang mengizinkan presiden untuk menghapuskan Parlemen. Dalam hal ini, sistem tersebut lebih dekat pada pemisahan kekuasaan secara ketat sebagaimana dipraktikkan di Amerika Serikat, sebagai kontras terhadap Prancis, yakni presiden memiliki hak untuk membubarkan Majelis Perwakilan Nasional (*National Assembly*).

Namun, di Iran terdapat, dengan seluruh proses yang ada, seorang pengawas yang tidak lain adalah Sang Pemimpin. Sang Pemimpin, atau Dewan Kepemimpinan, bertindak selaku wasit terakhir, bahkan dalam hal hubungan-hubungan antara Parlemen dan Eksekutif, sebagaimana tampak dalam prosedur kecurigaan/tuntutan terhadap Presiden. Di sini, struktur normal pemisahan kekuasaan-kekuasaan berbeda dengan model lainnya, namun kekurangannya juga signifikan karena di sini tidak terdapat model konstitusional yang dapat mengizinkan adanya suatu perbandingan regulasi. Sistem Republik Iran juga tidak dapat menyandarkan diri pada contoh-contoh historis dari masa lalu negara tersebut demi kenyamanan. Ini, tentu saja, tidak lantas menjadi negatif. Adalah wajar jika naskah sebuah konstitusi mencukupi dirinya sendiri bagi pengaturan kekuasaan-kekuasaan negara. Masalah dalam Iran berasal dari fakta bahwa, dalam tahun-tahun penuh pergolakan Republik tersebut sebelumnya, kekuatan telah memaksa lebih dari sekali telah pendiktean makna dari tindakan-tindakan konstitusional yang kabur/tidak tentu.

Debat Januari dan kesudahannya

Tanpa didahului sebuah preseden dalam sejarah untuk membimbingnya, sistem Iran dengan segera menghadapi teka-teki praktiknya dengan berbagai ambiguitas konstitusional yang bersumber dari teks tersendiri, dan dari

kompleksitas pemisahan kekuasaan dua ikatan yang menjadi dasar konstitusi. Masalah utamanya berasal dari kesulitan-kesulitan yang mengelilingi dua badan paling orisinal yang tercantum dalam Konstitusi tahun 1979, Kepemimpinan (bersama, pada latar belakang, Majelis Para Pakar) dan Dewan Pelindung.

Pada awal 1988, keseimbangan yang tidak mudah antara berbagai kekuasaan/kekuatan meletus. Namun, debatnya sendiri dimulai lewat hal yang sedikit menyimpang, yaitu mengenai definisi *wilâyah* dalam teori *wilâyah al-faqîh*. Kontroversi tersebut, seperti telah diindikasikan sebelumnya, mendidih untuk sementara waktu, kebanyakan debat yang terjadi bertopik hukum-hukum agraria. Dengan intervensi langsung Khomeini tanggal 6 Januari 1988, kontroversi tersebut dengan segera beralih menjadi salah satu masalah konstitusional paling kritis dalam sistem yang ada.

Intervensi ini bermula dari sebuah deklarasi yang dibuat tanggal 1 Januari oleh Presiden Republik 'Ali Khamene'i dalam sebuah khutbah shalat Jumat. Dalam khutbah itu, 'Ali Khamene'i mempertahankan sebuah interpretasi *wilâyah al-faqîh* yang menggambarkan bahwa kelompok Eksekutif dan pembuat undang-undang (*Legislature*) dalam sebuah pemerintahan Islam terikat oleh sebuah hukum yang lebih superior/unggul terhadap mereka. Dalam kenyataannya, terdapat lebih banyak nuansa dalam naskah Presiden Iran, dan tekanan umum adalah, sebagaimana dapat diharapkan, suatu desakan atas pentingnya *faqîh*. Khamene'i membagi urusan-urusan legal menjadi hal-hal yang terlaksana berdasarkan level pribadi, individual (*masâ'il al-syakshî wa al-fard*), dan hal-hal yang merupakan sebuah totalitas, tipe nasional (*masa'el kully-e keshvar*). Yang pertama dapat diputuskan lewat metode *taqlîd* biasa, dan "fatwa para *faqîh* lain [selain faqîh tertinggi] harus mengikutinya". Namun, dalam kategori kedua, "yang dapat diterima hanyalah fatwa-fatwa para Imam".[20]

Hanya ada sedikit penjelasan dari khutbah Khamene'i yang membangkitkan campur tangan Khomeini. Naskah presiden masih berada di dalam tataran *wilâyah al-faqîh*, dan kendati kategori-kategori yang disinggung dalam tataran tersebut tidak dengan serta-merta memenuhi perpaduan urusan-urusan legal yang harus ditaati atau tidak harus dipatuhi seperti biasa dalam pelaksanaan yang serupa dengan *taqlîd*, mereka tidak menetapkan suatu titik tolak penting dari teori yang dibela oleh Khomeini di Najaf, dan kemudian diinstitusionalisasikan dalam Konstitusi Iran. Bagaimanapun, Khomeini, yang sejauh ini telah memutuskan tetap tinggal diam dalam sejumlah masalah yang berkaitan dengan hukum Islam dan penerapannya, memilih untuk

memecahkan kontroversi secara terbuka, dengan mengambil sebuah posisi kuat menentang Khamene'i. Namun, kritik-kritiknya, bukannya melemahkan Presiden, melainkan justru sepenuhnya menjadi faktor yang menguntungkan sang Presiden.

Surat penting Khomeini sangat bernilai jika dikutip sebagian besar:

> Tampaknya, [tulis Khomeini kepada Khamene'i] dari catatan-catatan Yang Mulia selama perjumpaan shalat Jumat, Anda tidak mengakui pemerintah sebagai suatu perwakilan tertinggi yang dianugerahi Tuhan melalui para nabi suci-Nya dan bahwa hal tersebut berada di antara hukum-hukum ketuhanan yang paling penting dan memiliki prioritas di atas seluruh perintah ketuhanan di sekelilingnya. Interpretasi Anda terhadap pernyataan-pernyataan saya bahwa "pemerintah menjalankan kekuasaannya hanya di dalam ikatan-ikatan undang-undang ketuhanan" sepenuhnya bertentangan dengan yang telah saya katakan. Jika pemerintah menjalankan kekuasaan hanya dalam kerangka kerja hukum-hukum ketuhanan di sekelilingnya, maka tentang hal dipercayakannya aturan-aturan ketuhanan dan perwakilan absolut para nabi Islam ... akan hampa dan kehilangan makna.[21]

Apa pun klaim Khomeini terhadap hal yang bertentangan dengannya pernyataan-pernyataan ini merupakan sebuah variasi penting mengenai versi *wilâyah al-faqîh* yang telah diterima. Untuk pertama kalinya, Khomeini mengusulkan bahwa *faqîh* tidak ditugaskan untuk memastikan bahwa syariat merupakan referensi legal terakhir di negara tersebut. Secara formal, tentu saja, syariat tetap menjadi sumber asal-usul seluruh hukum. Namun, urusan utamanya, bagaimanapun, adalah pengakuan bahwa hukum ketuhanan perlu diinterpretasikan, dan faktanya—kendati hal ini tidak pernah dinyatakan terus terang—memang sudah berubah. Pernyataan-pernyataan Khamene'i, sebagaimana diterima dan ditolak oleh Khomeini, mengusulkan bahwa hukum-hukum ketuhanan tidak bisa diinterpretasikan, dan bahwa apa pun penafsiran tersebut, di sana tetap terdapat sebuah konsensus mengenai sebuah makna inti (total, nasional dalam istilah Khamene'i) yang tidak dapat diubah. Dalam hal ini, ia sesungguhnya sesuai dengan interpretasi *wilâyah al-faqîh* yang diterima: prinsip dasar bahwa *faqîh* pengatur dalam pemerintahannya, dalam *wilâyah*-nya, terikat oleh syariat. Khomeini mengajukan keberatan, dan pernyataan-pernyataannya memberikan dinamisme dalam dirinya sendiri.

Sisa suratnya terhadap Presiden hanya memperkuat titik tolak sang Pemimpin dari versi *wilâyah al-faqîh* yang telah diterima. Khomeini melanjutkan argumentasinya dengan "konsekuensi-konsekuensi yang akan membuat *wilâyah al-faqîh* tidak bisa beroperasi" jika interpretasi Khamene'i diterima:

> Sebagai contoh, pembangunan jalanan yang menuntut penyerahan rumah-rumah atau lingkungan mereka tidak berada dalam kerangka kerja perintah-perintah di sekelilingnya (*peripheral injunctions*). Perekrutan militer, pengiriman wajib ke front depan*, pencegahan masuknya atau keluarnya suatu komoditas, larangan terhadap penimbunan barang kecuali dalam dua atau tiga kasus, tugas-tugas pabean, perpajakan, pencegahan percaloan, penentuan harga, pencegahan peredaran narkotika, larangan atas kecanduan apa pun kecuali dalam kasus minum minuman beralkohol, membawa segala jenis senjata dan ratusan kasus serupa yang berada di dalam prerogatif pemerintah akan tidak dapat diterima jika mengacu pada interpretasi Anda.

Surat Khomeini menetapkan sebuah titik peralihan penting dalam sejarah Republik Iran, tidak hanya dalam konteks perjuangan-perjuangan politis yang telah dipicunya—sebagai contoh, kritik keras terhadap Presiden dari sang Pemimpin—namun berkenaan pula dengan dua dasar konstitusional penting: (1) peranan hukum Islam dalam masyarakat dengan tekanan pada interpretasinya dan kekuatan untuk mengikat tindakan-tindakan pemerintah; dan (2) struktur institusi-institusi Iran dan pemfungsian atau tidak berfungsinya pemisahan dua ikatan kekuasaan.

Dibatasinya hukum Islam

Dua ambiguitas muncul dalam surat Khomeini: pembedaan antara yang disebutnya amanah-amanah ketuhanan sampingan (*divine peripheral injunctions*; peripheral mengandung 3 makna yang pada intinya sama-sama menyatakan hal di luar sifat inti) sebagai lawan dari amanah sentral dan asosiasi antara pemerintah dan kekuasaan para *faqîh*.

Dalam khutbah shalat Jumat, Khamene'i telah menyatakan ketidakmungkinan pemerintah untuk menentang undang-undang ketuhanan. Pada kutipan sebelumnya, Khamene'i tampaknya membedakan dua kategori

---

* Pada masa Perang Irak-Iran, ribuan sukarelawan (kebanyakan anak muda) mendaftar untuk dikirim ke front depan peperangan. Mereka terkenal dengan sebutan *baseej*.

hukum, salah satunya adalah hukum publik, yang definitif dan tidak dapat diubah oleh pemerintah karena menjadi wewenang interpretasi sang *faqîh*. Tesis tersebut dibacakan oleh Khamene'i untuk mengartikan bahwa di sini terdapat hukum Islam yang sentral, superior, perintah dan amanat yang sangat jelas (misalnya saja, larangan makan daging babi atau minum alkohol, dan perintah puasa), dan pemerintah tidak dapat bertindak dengan cara apa pun untuk menentang kategori hukum tersebut. Bagaimanapun, dalam isu-isu tingkat kedua atau sampingan—*peripheral issues*—(yang dapat diduga akan mewakili urusan-urusan ibadah pribadi atau, apa yang lebih penting adalah wilayah-wilayah hukum yang sebelumnya tidak ada perintah apa pun telah ditetapkan, seperti hukum tenaga kerja, nasionalisasi industri, atau bahkan wilayah-wilayah yang tidak terdapat satu interpretasi pun yang diterima seperti kemutlakan hak atas properti) sang *faqîh* harus punya kata akhir.

Khomeini mengangkat serambi perdebatan. Beberapa bagian suratnya menyebutkan bahwa tidak terdapat pembedaan-pembedaan seperti hukum sentral dan hukum sampingan, dia menggunakan beberapa contoh dari daftar perintah "sentral" yang diterima hanya untuk mengesampingkan mereka sebagai sesuatu yang dapat dibengkokkan sesuai dengan aturan-aturan pemerintah: "Pemerintah dibekali kekuasaan untuk membatalkan secara sepihak setiap perjanjian syariat yang telah disepakati masyarakat jika perjanjian-perjanjian tersebut bertentangan dengan kepentingan-kepentingan negara atau Islam." Argumentasi ini bahkan dinyatakan lebih tegas lagi: "Pemerintah dapat pula mencegah setiap urusan ibadah [*'ibadi*, dari kata *'ibâdah*] atau non-ibadah jika bertentangan dengan kepentingan-kepentingan Islam dan selama masih demikian. Pemerintah dapat mencegah *hajj* (perjalanan haji), yang merupakan salah satu kewajiban ketuhanan penting, untuk sementara, pada kasus-kasus yang kewajiban tersebut bertentangan dengan kepentingan-kepentingan negara Islam."

Dalam naskah ini, Khomeini tampaknya menggambarkan ketiadaan pembedaan antara hukum primer, sentra dan sekunder, lingkungan sampingan (*peripheral spheres*) hukum, mengingat dalam setiap kasus, pemerintah pada teori *wilâyah al-faqîh* diberi wewenang untuk mengganti perintah-perintah yang paling sentral.

Namun, di sini masih terdapat bagian lain dalam surat tersebut yang memperlihatkan bahwa Khomeini tidak sepenuhnya membuang pembedaan antara kategori-kategori hukum yang tidak sama. "Saya harus menyatakan,"

tulisnya pada Khamene'i, "bahwa pemerintah, yang merupakan bagian dari perwakilan mutlak Rasulullah adalah salah satu dari amanah-amanah primer Islam dan memiliki prioritas atas seluruh perintah sekunder, bahkan shalat, puasa dan *hajj* (berhaji)." Dengan demikian, pembedaan antara yang sentral dan yang sampingan kurang lebih terhitung tepat, kendati klasifikasi shalat dan berhaji yang dikategorikan "sekunder" tampaknya tidak biasa. Namun, kontradiksinya sendiri tidak lantas bersifat total, menyeluruh. Yang agaknya dibela Khomeini adalah bahwa perintah sentral seperti shalat, puasa, dan berhaji bersifat sekunder bagi satu-satunya perintah sentral, pengukuhan *wilâyah al-faqîh*. Namun, *wilâyah al-faqîh* pada kasus ini tidak berarti pemerintahan dipegang dan dilaksanakan oleh para fuqaha, misalnya saja, pemerintahan oleh sang Pemimpin yang mengepalai hierarki *mujtahid-mujtahid*, namun sebuah pemahaman pemerintah di bawah penerimaan yang paling umum dan abstrak. Pemerintah berada di tempat tertinggi karena memiliki prioritas untuk menyusun arahan-arahan, dan prioritas ini bersumber dari kekuasaan tertinggi "negara atau Islam".

Naskah surat Khomeini diikuti dengan kesimpulan bahwa pembedaan antara kategori-kategori hukum tidaklah tepat, mengingat semua hukum dapat diubah/digantikan melalui pilihan pemerintah. Jika pembedaan semacam itu masih tetap eksis, hal tersebut haruslah dipahami sebagai sebuah pembedaan antara satu perintah sentral yang berdampak pada kekuasaan pemerintah untuk membuat setiap hukum, dan sisanya masih terhitung lapangan legal, dengan beragam urusan ibadah ataupun non-ibadah yang semuanya tergolong sekunder. Inilah barangkali dasar kritik Khomeini terhadap Khamene'i.

Pada pembedaan antara hukum-hukum sentral dan hukum-hukum sampingan, perdebatan yang menyertainya menunjukkan bahwa, paling tidak pada satu contoh mayor, taksonomi ini tidak dapat dikesampingkan begitu saja. *Ayatullah* Muntazheri, ahli waris kepemimpinan Khomeini atas kedudukan Pemimpin hingga wafatnya di bulan Maret 1989, mengomentari surat tanggal 6 Januari tersebut dengan sebuah tekanan, paling tidak berasal dari sudut pandang formal pemberitahuan mereka, mengenai eksistensi hukum dengan rezim yang berbeda-beda.

Muntazheri mengembangkan tiga tahap teori pembuatan hukum:

Tahap pertama adalah menerangkan isu-isu umum yang telah diungkapkan melalui pemberian wahyu Allah kepada Rasulullah. Seluruh hukum dan

ordonansi, bahkan hukum-hukum penting menyangkut *wilâyah* mutlak Rasulullah dan para Imam suci, serta para *faqîh* yang memenuhi kualifikasi, telah diungkapkan Allah. Tentang *wilâyah* absolut Nabi Suci, Al-Quran dengan jelas mengungkapkan: "Rasulullah sangat dekat dengan para penganut Islam dibandingkan diri mereka sendiri." Sesudah dirinya, Rasulullah Saw. menawarkan posisi ini pada para Imam suci, dan para Imam yang tidak bernoda itu mewariskannya kepada para *faqîh* yang memenuhi syarat. Kondisi-kondisi yang diperlukan untuk itu didasarkan pada Al-Quran dan Sunnah. Jika sang *faqîh* [terkemuka], sebagai wakil para Imam yang suci, mengeluarkan sebuah dekrit atau perintah tertentu, ini berlaku bagi seluruh individu di setiap lapisan, bahkan juga bagi para *faqîh* lainnya. Mereka semua wajib mematuhinya.[22]

Di sini Muntazheri mengulang argumen-argumen serupa yang dipersembahkan Shadr dalam karyanya *Lamhah Fiqhiyya* dan *Khilâfah Al-Insân*, serta membenarkan kekuasaan mutlak para *faqîh* selaku pengganti Rasulullah Saw. dan para Imam. Inilah yang dispesifikasikan sebagai tahap pertama hukum-hukum, yang terdiri dari dekrit-dekrit dan opini-opini sang Pemimpin, dan mengingat rantai wewenang ini, maka sama mengikatnya seperti Al-Quran dan Sunnah.

"Tahap kedua" lanjut Muntazheri, "adalah pemahaman yang selayaknya atas hukum-hukum ketuhanan oleh para *faqîh* dan *mujtahid* yang menyatakan pendapat mereka mengenai hukum-hukum sampingan (*peripheral*), berdasarkan generalisasi yang telah diungkapkan pada Sumber Wahyu (misalnya, Rasulullah)." Di sini, pembedaan antara hukum-hukum penting dan terpusat (seperti yang telah diumumkan oleh sang Pemimpin dan *mujtahid* tinggi berdasarkan eksistensi mereka yang dinyatakan dalam Al-Quran dan Sunnah), dan "hukum-hukum sampingan (*peripheral laws*)", dikukuhkan dengan jelas. Pembedaan tersebut, bagaimanapun, tampaknya tepat, mengingat Muntazheri, berbeda dengan Khomeini, tidak menspesifikasikan apakah hukum-hukum sampingan ini berdasarkan dari sebuah sudut pandang yang substansial. Seseorang hanya dapat menyimpulkan, *a contrario*, bahwa hukum-hukum tersebut tidak tergolong pada suatu wahana yang "agung/tinggi" (kewenangan sang Pemimpin), ataupun "tahap ketiga" yang didefinisikan oleh Muntazheri sebagai

> tahap perwujudan dan pemutusan terhadap kesesuaian-kesesuaian (*appropriateness*) yang ditampilkan oleh Majelis Konsultatif Islam [Parlemen] dan

Dewan Pelindung. Pada tahap inilah kebutuhan-kebutuhan dan persyaratan-persyaratan dari setiap waktu serta setiap wilayah harus diselidiki dan kesesuaian hukum-hukum yang telah diundangkan akan diputuskan serta diuji. Kebutuhan-kebutuhan dan persyaratan-persyaratan beragam waktu serta tempat telah didaftarkan dalam buku-buku yurisprudensi dan pendapat-pendapat para *faqîh* yang berbeda-beda, seperti halnya dalam *Jawâhir* dan *Tahrîr*.[23]

Sebuah contoh kemudian ditawarkan untuk memperlihatkan perbedaan di antara "hukum umum" dan "penerapan khusus/setempat (*peripheral application*)" (!):

> Sebagai contoh, fakta bahwa seseorang tidak dapat merampas tanah orang lain adalah hukum umum (general) dan ini tercantum dalam kitab-kitab fatwa (*risalah 'amaliyyah*), dan di sini Majelis serta Dewan Pelindung tidak perlu bertindak atas hukum tersebut. Yang menjadi perhatian Majelis serta Dewan Pelindung adalah contoh-contoh khusus dari penerapannya karena sebagian besar bagian tanah adalah bagian dari *anfal*. [24]

Contoh ini bertentangan dengan teori yang telah diuraikan Khomeini dalam suratnya kepada Khamene'i. Lalu, Khomeini secara tepat mengatakan bahwa larangan atas nasionalisasi tanah, yang didukung argumentasi dari ajaran-ajaran syariat, bagaimanapun caranya tidak dapat mencegah pemerintah menjalankan penyitaan tanah, dalam hal ini tidak ada satu pun penjelasan atas pembenaran *anfâl*. Ini bukan berarti bahwa Khomeini menciptakan sebuah kekecualian atas suatu ajaran legal (seperti dalam kasus dengan Muntazheri [dan kemungkinan pula Khamene'i, yang dengannya Khomeini berbenturan]), atau menerapkan hukum dalam urusan-urusan sekunder (*peripheral matter*). Bagi Khomeini, satu-satunya aturan umum adalah bahwa pemerintah bebas untuk menerapkan setiap hukum yang dianggap cocok bagi situasi-situasi tersebut. Bagi Muntazheri, sebaliknya, semua bergantung pada Majelis dan Dewan Pelindung untuk memutuskan apakah sebuah urusan setempat dapat menjadi suatu kekecualian terhadap "hukum umum/general".

Posisi ini sungguh mengejutkan. Perpaduan keduanya, jika bukan merupakan Kebingungan Muntazheri terhadap tahap-tahap proses pembuatan hukum (kerangka kerja, pemahaman, penerapan) dan klasifikasi hukum-hukum sebagai hukum umum dan khusus, mengingatkan pada ketidakpercayaan

golongan Khaldûn terhadap para fuqaha yang berurusan dengan masalah-masalah perkotaan. Muntazheri membawa serta Dewan Pelindung dan Majelis bersama-sama dalam tahap akhir yang serupa, menambahkan sebuah dimensi yang, dalam pertukaran-pertukaran antara Sang Pemimpin dan Presiden, bahkan tidak pernah dijelaskan. Namun, kunci menuju keseluruhan debat, seperti diungkapkan secara terbuka di Iran, sesungguhnya adalah problem-problem perundang-undangan antara dua badan yang terlibat konflik dalam Bab 6 Konstitusi Iran. Khomeini tidak akan turut campur, jika saja tidak terjadi kebuntuan institusional yang melumpuhkan antara Dewan Pelindung di satu pihak, dan kelompok eksekutif serta pembuat undang-undang di lain pihak. Barangkali di sinilah letak ambiguitas dalam perkataan-perkataan Khomeini mengenai maklumatnya. Seperti telah disangkal sebelumnya, dia tidak sepenuhnya membuang pembedaan potensial antara yang sentral dan sampingannya (*peripheral*). Namun, kebingungan tersebut terutama terletak pada absennya komentar Dewan Pelindung terhadap perdebatan antara Khomeini dan Khamene'i menyangkut sebab-sebab tersembunyi pertentangan konstitusional mereka.

Yang telah dituliskan Khomeini pada tanggal 6 Januari itu mengungkapkan bahwa dalam pandangannya, pemerintah (dalam huruf p kecil), yang termasuk di dalamnya adalah Eksekutif serta kelompok Pembuat Undang-Undang, dapat melakukan apa saja yang diinginkannya tanpa mengungguli kekuasaan Pemerintah (dengan huruf P besar) *faqîh* lainnya dalam teori *wilâyah al-faqîh*. Konsekuensi dari maklumat tersebut dengan cepat menjadi jelas bagi penganjur-penganjur pada setiap adegan penting Iran, dan Dewan Pelindung, bahkan tanpa pernah disebutkan dalam hubungan pertukaran (surat-menyurat), dan kemudian dinetralisasi oleh para musuh yang memanfaatkan peringatan Khomeini terhadap Khamene'i. Pemutarbalikan yang paling mengherankan dalam urusan tersebut datang dari fakta yang memperlihatkan bahwa korban dari maklumat sang Pemimpin, yaitu Khamene'i, adalah kepala sebuah lembaga yang memperoleh keuntungan terbanyak dari pertentangan konstitusional tersebut.

Sebagai kredit bagi Muntazheri, seseorang dapat menambahkan bahwa campur tangannya, paling tidak, tidaklah mengaburkan perdebatan yang sesungguhnya, yaitu adu argumentasi antara Dewan Pelindung dan Eksekutif-Pembuat UU. Dalam kutipan yang telah dijelaskan, ia tidak membedakan antara dua badan tersebut, dan mereka dibawa bersama-sama ke dalam tahap ketiga pembuatan hukum. Namun, dalam bagian lain dari uraian yang sama,

ia memperingatkan penempatan posisi penghalang (*blocking postures*) Dewan Pelindung: "Ini semua seharusnya tidak menjadi kasus yang hukum menambah permasalahan atas problem-problem lain. Dewan Pelindung juga seharusnya memiliki sebuah pandangan yang luas dan harus sepenuhnya memperhitungkan seluruh kenyataan negara dan Revolusi serta beragam persyaratan sebelum menolak atau menerima sebuah hukum. Semua ini seharusnya bukan merupakan kasus yang memperlihatkan bahwa praktik (hukum)-nya selalu untuk membatalkan atau menolak." Mengingat Dewan Pelindung hanya memiliki kekuasaan untuk membatalkan atau menolak, pesan Muntazheri sangat jelas: kekuasaan pengawasan harus mengurangi "kadar" pengawasannya.

Apa pun kehati-hatian Muntazheri—yang mungkin sampai pada kebingungannya—dalam mencegah campur tangan antara Dewan Pelindung serta Parlemen, dan dorongan semangatnya, dalam surat yang sama, bagi dua badan untuk menyelenggarakan pertemuan bersama dalam rangka memecahkan kebuntuan tersebut, hanya sedikit pendekatan yang bisa dilakukannya. Pada tempat pertama, pendapat ini tampaknya berlebihan karena diskusi gabungan, dalam konteks pertemuan mengenai perundang-undangan yang akan dihadiri anggota-anggota dua Majelis, telah diselenggarakan. Konstitusi itu sendiri, dalam Artikel 97, menspesifikasikan bahwa anggota-anggota Dewan Pelindung dapat menghadiri sesi-sesi Parlemen, dan, dalam kasus konsep-konsep yang urgen, mereka bahkan diizinkan untuk mencampuri perdebatan. Sesungguhnya, kebuntuan tersebut baru mencair setelah melewati sebuah proses diskusi dan adu argumentasi yang panjang. Tidak pula hal ini mengherankan, mempertimbangkan bahwa kekuasaan otomatis Dewan Pelindung dalam mengawasi hukum-hukum, menjadi sangat luas. Merupakan pertanyaan yang sah untuk membayangkan apa yang tetap menjadi kekuasaan parlemen di bawah penyelidikan kritis secara cepat, permanen dan menyeluruh dalam situasi-situasi semacam ini, dan apa yang masih tertinggal dari kekuasaan legislatif para Pembuat Undang-Undang. Dengan Artikel 96ff., Artikel 4 Konstitusi Iran memberi Dewan Pelindung suatu mandat legislatif semi-absolut:

> Seluruh hukum sipil, pidana, keuangan, ekonomi, administratif, militer dan politik, harus didasarkan pada standar-standar Islami. Artikel ini juga secara umum mengatur seluruh artikel dalam hukum Konstitusional dan juga hukum-hukum lainnya serta peraturan-peraturan dan ini seharusnya menjadi

pertimbangan para fuqaha religius yang menjadi anggota-anggota Dewan Pelindung.

Ini sesungguhnya meliputi suatu rentang yang luas, yang memberikan Dewan Pelindung kemampuan untuk menghancurkan seluruh undang-undang yang dianggap berada di luar "standar-standar Islami". Sebuah batas bagi prerogatif-prerogatif yang berlimpah itu baru dapat ditemukan melalui suatu latihan pengendalian diri yang luar biasa. Dewan Pelindung tidak dapat menghindari penerapan kekuasaan ini. Jika kekuasaannya tertekan, Dewan Pelindung bisa jadi tertahan pula pengaruhnya; tetapi dalam pandangan penyusunan naskah konstitusional yang jelas, ia dengan demikian akan gagal memenuhi tugas-tugas yang ditetapkan Konstitusi.

Untunglah bagi Majelis dan cabang eksekutif, pemisahan kekuasaan yang memberi Dewan Pelindung pengaruh yang begitu besar tidak bersifat eksklusif. Kekuasaan tersebut hanya meliputi salah satu dari dua ikatan dalam sistem secara keseluruhan, dan penyeimbang dari kekuasaan yang satu dapat ditemukan pada kekuasaan-kekuasaan sang Pemimpin. Dengan memasukkan faktor dukungan sang Pemimpin, lawan-lawan Dewan Pelindung akhirnya mampu membelokkan syarat-syarat konstitusional.

Secara paradoks, pembatasan kekuasaan Dewan Pelindung yang menguntungkan pemerintah datang di masa kebangkitan sebuah pertentangan legal antara sang Pemimpin dan Kepala cabang Eksekutif. Mengapa Khomeini memilih untuk menempati sisi berdampingan dengan Presiden Republik pada waktu yang istimewa ini tidaklah jelas, dan hasil positif yang istimewa mengenai hal yang agaknya ditujukan sekadar sebagai satu peringatan, beranggapan bahwa Khomeini tidak menyadari konsekuensi-konsekuensi institusional atau campur tangannya secara penuh. Faktor-faktor lain juga turut menyumbangkan pengembangan surat tersebut menjadi sebuah krisis institusional besar. Ini merupakan waktu kemunduran bagi rezim tersebut, dengan kekalahan relatif pada konfrontasi Irak-Iran ditambah kesulitan ekonomi di dalamnya, dan seorang pemimpin yang bertambah tua yang dipermalukan oleh tekanan-tekanan dan kekerasan terhadap jamaah haji Iran di Arab Saudi (Khomeini mengungkapkan secara eksplisitnya pesan-pesannya kepada para jamaah dalam suratnya). Dalam atmosfer yang tidak enak ini, jalan untuk melemahkan Dewan Pelindung terbuka lebar. Kebuntuan dalam Parlemen dan rasa frustrasi sebelum pukulan terhadap pekerjaan legislatif yang terulang akhirnya pecah. Interpretasi baru *wilâyah al-faqîh* menawarkan

kesempatan dari balik pintu yang telah lama dinantikan. Sosok Presiden, Khamene'i, dilemahkan dalam proses tersebut, namun posisi yang diisinya pada jabatan Kepala Eksekutif, sebagaimana kelompok Pembuat Undang-Undang, muncul selaku pemenangnya.

Ambiguitas tetap ada, terutama karena kontroversi tersebut muncul atas definisi *wilâyah al-faqîh* dan posisi pemerintah dalam hubungannnya dengan Kepemimpinan. Namun, hukum Islam lebih jauh lagi tertekan, terutama karena perangkat-perangkat kontrolnya telah diambil dari tangan para fuqaha Dewan Pelindung, dan diserahkan sepenuhnya pada Eksekutif dan Pembuat Undang-Undang. Demi "kepentingan Islam" dan—lebih memaksa lagi—"demi kepentingan bangsa", Parlemen dan Kabinet dapat saja, menurut logika surat *Ayatullah* Khomeini, mengatur setiap bidang tanpa harus merasa terancam oleh pedang Damocles Dewan Pelindung.

Sebagai suatu konsekuensi, isu konstitusional sentral dipindahkan pada hubungan antara Parlemen dan Dewan Pelindung, namun keseluruhan teori institusional yang mendasari sistem Iran disandarkan lebih kompleks lagi pada persinggungan proses tersebut. Dalam surat Khomeini kepada Khamene'i, Dewan Pelindung malah tidak disebutkan sama sekali.

Segera setelah deklarasi Khomeini, perdebatan menyebar di seluruh negeri pada setiap level yang dimungkinkan, dan tekanan memuncak pada Dewan Pelindung. Argumen-argumen dan proses yang terbentuk menghadapi kemusnahan (Dewan Pelindung)-nya akan dianalisis dalam bagian-bagian berikutnya.

Menuju pembubaran Dewan Pelindung

Seperti telah diperdebatkan sebelumnya beberapa hal yang membingungkan dalam perdebatan mengenai siapa yang pada akhirnya dapat menginterpretasikan hukum, dan sejauh mana pemerintah terikat oleh syariat, datang dari keadaan-keadaan paradoks yang timbul di antara Sang Pemimpin dan Presiden. Masih merupakan hal yang berharga untuk mencatat kembali keadaan-keadaan yang akhirnya mendorong pembubaran Dewan Pelindung. Keadaan tersebut memiliki kesamaan erat dengan contoh terkemuka lain dalam teori konstitusional sejarah negara-bangsa modern, yaitu kasus *Marbury vs. Madison* dari Amerika Serikat. Kasus ini dinilai relevan bagi perkembangan-perkembangan Iran karena keduanya berada dalam situasi-situasi yang ia mengambil tempat, dan dalam argumen-argumen legal yang diangkat, di sini paralel-paralelnya tampak signifikan.

Marbury vs. Madison diperdebatkan pada masa-masa awal Sidang Pengadilan Agung Amerika Serikat, ketika ulasan-ulasan hukum (*judicial review*) belum sepenuhnya meliputi praktik-praktik yang diterima. Supremasi Pengadilan tidak diakui oleh Konstitusi, dan jika di sini terdapat sebuah keputusan Kongres (*Act of Congress*) menyangkut konstitusionalitas yang dianggap meragukan, dalam naskah Amerika yang tertulis tidak terdapat indikasi bahwa Pengadilan dapat menganggapnya sedemikian pula, ataupun dapat menantang konstitusionalitas sebuah tindakan yang barangkali akan diambil Pemerintah.

Guna menentang latar belakang ini, keahlian-keahlian yurisprudensi Hakim Kepala John Marshall terus diasah pada tahun 1803 untuk mendudukkan Pengadilan selaku institusi yang paling kuat dalam wahana hukum dunia. Melalui suatu seri perdebatan, John Marshall mampu memperkenalkan tujuan bahwa cara terbaik untuk melindungi sistem adalah dengan membiarkan perangkat-perangkat hukum memastikan tidak ada lagi kekuatan atau sosok orang dalam negara ini yang dapat melanggar hak-hak yang telah dilindungi Konstitusi. Pengadilan, menurut penilaian Marshall, mempertimbangkan apakah ia dapat ikut campur untuk membenahi situasi demi keuntungan naskah konstitusional:

> Jadi, apabila sebuah hukum berada dalam posisi bertentangan dengan konstitusi, jika keduanya, baik hukum maupun konstitusi diterapkan pada sebuah kasus khusus, maka pengadilan harus memutuskan apakah kasus itu menyesuaikan diri dengan hukum, dan mengabaikan konstitusi; atau justru menyesuaikan diri dengan konstitusi dan mengesampingkan hukum; pengadilan harus memutuskan mana di antara aturan-aturan yang membingungkan ini yang bisa diberlakukan atas kasus tersebut. Inilah esensi terpenting tugas kehakiman.
>
> Jika kemudian, pengadilan menghormati konstitusi dan konstitusi dianggap mengungguli setiap tindakan para pembuat Undang-Undang, maka konstitusi tersebut, dan bukan sembarang keputusan ordonansi lainnya, harus mengatur kasus yang sama-sama mengaplikasikan hukum mereka.[25]

Lewat *Marbury*, pengukuhan sebuah badan hukum sebagai penafsir terakhir dari hukum kenegaraan tertinggi bisa diterapkan dalam dunia kontemporer. Di bawah istilah yang sama, pertanyaan tersebut diungkapkan kembali dalam Konstitusi Iran.

Kondisi-kondisi *Marbury vs. Madison* juga relevan dengan kasus Iran karena kekuatan sedemikian rupa akhirnya diizinkan maju ke Mahkamah Agung melalui satu kekalahan yang jelas-jelas terlihat. Hakim Kepala Marshall berada dalam posisi yang sulit. Sebagai seorang mantan anggota partai Federalis, yang baru saja mengalami kekalahan dalam pemilu, Pengadilannya menjadi target Presiden yang baru saja terpilih, Thomas Jefferson, pemimpin Partai Demokratik Baru. Jefferson menyesalkan fakta tentang para anggota partai Federalis yang berlindung dalam Pengadilan dengan menyusun sejumlah penunjukan "tengah malam " pada beberapa jabatan kehakiman di dalam negeri.

Salah satu penunjukan pada menit terakhir semacam itu adalah yang ditujukan terhadap John Marbury, kendati nominasinya secara resmi belum dilengkapi. Marbury meminta konfirmasi pekerjaannya pada Mahkamah Agung. Permintaannya ditolak berdasarkan sebuah poin prosedural minor. Pengadilan, menurut Marshall, tidak dapat memenuhi permintaan Marbury, karena tidak memiliki wewenang "untuk mengeluarkan surat perintah mandat kepada pejabat-pejabat publik",[26] dan penunjukan Marbury pun lantas gagal dikonfirmasikan. Namun, bagi Marshall ini tidak berarti bahwa Pengadilan tidak mampu melakukan hal serupa dalam kasus lain ketika pertanyaan-pertanyaan untuk menafsirkan Konstitusi berada di tangannya. Hakim Kepala Amerika Serikat, sebaliknya, menggunakan kasus Marbury untuk menyatakan bahwa adalah tugas utama pengadilan untuk menyoroti keselarasan semua hak yang dilindungi Konstitusi, sekaligus memastikan bahwa hak-hak tersebut dihormati semangatnya maupun yang tertulis dalam naskahnya.

Ada suatu paralel yang patut dicatat antara *Marbury vs. Madison* dan kontroversi Iran terbaru. Memang benar bahwa dalam konteks hasil, kasus Amerika tersebut secara diametris berlawanan dengan kasus Iran saat ini, karena Mahkamah Agung memiliki hak mutlak untuk menyelenggarakan ulasan-ulasan hukum (*judicial review*) menyangkut aneka permasalahan konstitusional, sementara di sisi lain kekuasaan Dewan Pelindung untuk mengadakan hal serupa (*judicial review*) di bawah Konstitusi Iran justru dilucuti. Kendati demikian, parameter-parameter perdebatan persis sama, baik dalam konteks tema yang menjadi penyebab utamanya, ulasan hukum (*judicial review*) legislatif dan tindakan-tindakan eksekutif, dan dalam konteks prosesnya, ironi kekalahan melalui kemenangan yang timbul. Tidak hanya tema di balik kontroversi *Marbury vs. Madison*, dalam konteks bahwa

Konstitusi mendahului hukum-hukum biasa, dan dalam konteks tanggung jawab fuqaha untuk menyentuh konflik tersebut, sama dengan debat Iran di bulan Januari. Keseluruhan kewenangan *judicial review* sebagai sebuah institusi baru diakui dan dikonfirmasikan melalui kekalahan Marshall dan kaum Federalis yang timbul, ketika pengadilan menolak menggunakan wewenangnya dalam kasus yang ditanganinya. Di Iran, kekalahan Khamene'i-lah yang menjadikan keseluruhan wewenang Presiden dalam urusan-urusan yang berkaitan dengan kekuasaan eksekutif dan legislatif diakui serta dikonfirmasikan, sekaligus membebaskannya dari penyelidikan kritis yang biasa dilakukan Dewan Pelindung. Pemisahan antara kekuasaan, dan pertanyaan Humpty Dumpty tentang siapa yang akhirnya "memberi makna pada kata", sama bobotnya dalam setiap inti pertentangan. Hanya, di Amerika, urusan hukum dipercayakan pada penentu hukum terakhir. Sementara di Iran, kekuasaan Dewan Pelindung yang diberikan melalui Konstitusi tahun 1979 justru dilucuti.

Putaran perdebatan Iran berlanjut, dan bagian ini akan menggali perkembangan-perkembangan paling penting yang terjadi di Iran sejak bulan Januari 1988. Sekaligus juga akan dibicarakan argumen-argumen yang berkembang menjadi penghapusan Dewan Pelindung dan lebih jauh lagi, menunjuk pada perubahan kualitatif dalam teori *wilâyah al-faqîh* dari Shadr dan Khomeini.

Dalam suratnya, Khomeini telah mengkritik pandangan-pandangan Khamene'i lewat kekerasan sikap yang di luar kebiasaannya. Berhubung berasal dari Pemimpin Revolusi, dan begitu *ad hominem*, kritik tersebut bisa dianggap serius. Khamene'i guncang akibat penghinaan tersebut. Sebuah surat kepada Khomeini tidak lama kemudian dikirimkan, dan ia membela diri dari setiap kesalahpahaman:

> Sebuah poin yang saya anggap penting untuk menjelaskan adalah sebagai berikut: berdasarkan pendapat-pendapat yurisprudensi religius Yang Mulia—yang saya pelajari dari Yang Mulia bertahun-tahun silam, dan telah saya terima serta saya amalkan sesuai dengan itu—poin-poin dan instruksi yang diangkat dalam surat Yang Mulia adalah bagian dari kepastian, dan saya, selaku pembantu Anda, menerima semuanya. Apa yang saya maksud dengan mendiskusikan batas-batas religius pada khutbah shalat Jumat adalah sesuatu yang dapat saya jelaskan secara terperinci jika diperlukan.[27]

Tidak diperlukan perincian tersebut, mengingat logika argumentasi tersebut telah membuka pintu pada perubahan dalam perdebatan dari sebuah diskusi di antara Sang Pemimpin dan Presiden pada penenggelaman Dewan Pelindung. Namun, Khomeini, barangkali menyadari pukulan pribadi yang menimpa Khamene'i, membalas dengan segera untuk menjamin penghargaan dan penghormatan atas kompetensi yurisprudensi yang telah diberikan pada mantan muridnya tersebut secara pribadi:

> Surat Anda telah diterima dengan senang hati. Saya senantiasa berada dalam kontak erat dengan Paduka Yang Mulia pada tahun-tahun sebelum Revolusi, dan, Alhamdulillah, kontak ini terus berlanjut. Saya percaya bahwa Paduka Yang Mulia merupakan salah satu dari tangan-tangan Republik Islam yang mampu (melaksanakan tugasnya) dan saya menghargai Anda sebagai seorang saudara lelaki yang akrab dengan isu-isu yurisprudensi, mengabdi padanya dan merupakan seorang pendukung serius prinsip-prinsip religius yang berhubungan dengan *wilâyah al-faqîh*. Di antara rekan-rekan dan mereka yang mengabdi pada Islam serta hukum-hukum Islami, Anda adalah salah satu di antara individu langka yang bersinar laksana mentari.[28]

Psikologi hubungan Khomeini dengan Khamene'i bisa jadi tampaknya hanya menempati bagian kepentingan kecil dalam konteks hukum konstitusional. Namun, pemanfaatan bahasa yang berbunga—atau kritik yang pedas—menyembunyikan masalah legal yang lebih signifikan lagi. Seperti telah dikemukakan sebelumnya dalam surat-menyurat antara Muhammad Bâqir Al-Shadr dan Khomeini, dan dalam struktur mazhab hukum Syi'ah, "reputasi" dan "kemampuan yurisprudensial" merupakan sesuatu yang vital bagi penugasan hierarkis para ahli hukum Syi'ah, dan secara langsung bergema dalam struktur institusional di Iran. Pengakuan terhadap Khamene'i sebagai "seorang saudara lelaki yang akrab dengan isu-isu yurisprudensi" datang sebagai penyeimbang istilah "kelalaian" yang ditorehkan pada intervensi pertama, dan pantulannya pada masa depan *Hujjah Al-Islâm* 'Ali Khamene'i.[29] Namun, ini terhitung marginal pada kenyataan bahwa problem aktual sesungguhnya lebih banyak bersentuhan dengan Dewan Pelindung dan rintangan-rintangannya dibandingkan pada sang ahli hukum Khamene'i.

Dalam perdebatan menyangkut aturan-aturan pemisahan kekuasaan yang tepat dalam Republik Islam, konflik antara Khamene'i dan Khomeini diselenggarakan, seperti pada penunjukan John Marbury dalam *Marbury vs.*

Madison, untuk menutupi problem-problem yang lebih mendesak antara Dewan Pelindung dan pemerintah. Pernyataan Khomeini melicinkan jalan menuju penguatan lembaga Legislatif dan Eksekutif *vis-a-vis* kekuatan lain. Namun, terdapat sebuah dimensi yang lebih jauh lagi, terbungkus dalam posisi baru Kepemimpinan dalam pemisahan kekuasaan dua ikatan.

Bacaan yang layak tentang perdebatan antara Khamene'i dan Khomeini dengan segera banyak beredar di Iran, dan kendati nama Dewan Pelindung tidak disebutkan dalam surat-menyurat tersebut, objek nyata dari kontroversi yang baru tepercik itu sangat jelas bagi semua. Pada tanggal 13 Januari, Sekretaris Dewan Pelindung, yang barangkali dikhawatirkan oleh konsekuensi-konsekuensi prerogatif-prerogatifnya berdasarkan pemahaman "baru" Khomeini atas teori *wilâyah al-faqîh*, mengunjungi sang Pemimpin dan melaporkan bahwa Khomeini telah menjamin dirinya bahwa "Dewan Pelindung ... tidak pernah, atau tidak bakal dilemahkan dengan cara apa pun". Terlepas dari jaminan ulang ini, pukulannya bisa dikenali, saat "*Ayatullah*" Lutfallâh Al-Shâfî juga mengumumkan: "Dewan Pelindung menerima sepenuhnya Yang Mulia (Khomeini) telah katakan sebagai *wilâyah al-faqîh* dan dekrit-dekrit pemerintahan: tidak diragukan tentang materi-materinya dan *mempertimbangkan dirinya sendiri berada di bawah dekrit-dekrit pemerintahan*."[30]

Pengakuan Dewan Pelindung sebagai bawahan dekrit-dekrit pemerintahan adalah langkah pertama menuju pembubaran efektif badan ini. Pernyataan Shâfî, bagaimanapun, bukanlah sebuah deklarasi "resmi", dan tidak menetapkan formalisasi jangka panjang yang dicari oleh kekuatan-kekuatan yang diberi energi dan suntikan keberanian oleh pernyataan-pernyataan Khomeini yang di luar kebiasaan dalam urusan pemisahan kekuasaan ini. Tidak ada yang dapat membuktikan bahwa sekali sang badai telah berlalu, dan perkataan-perkataan sang Pemimpin menjadi bagian masa lalu, maka ucapan konstitusional yang jelas berasal dari kekuasaan ekstensif Dewan Pelindung tidak akan mengembalikan Dewan tersebut pada kejayaan sebelumnya (atau sebaliknya). Kekuatan-kekuatan yang menentang Dewan Pelindung mencari dasar institusionalisasi dekrit sang Pemimpin, dalam suatu cara yang akan menetralisasi kekuasaan Dewan Pelindung yang telah disebutkan dalam Konstitusi 1979.

Siapakah kekuatan-kekuatan ini, apa argumen-argumen yang mereka gunakan untuk mengembangkan logika Khomeini pada puncaknya, dan bagaimana mereka berhasil melucuti kekuasaan Dewan Pelindung?

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, Muntazheri berada di antara para ulama penting yang mengambil bagian dalam kontroversi tersebut. Kasus Muntazheri cukup menonjol karena posisinya pada waktu itu sebagai calon pengganti Khomeini sebagai pemimpin. Ia ragu-ragu untuk membaca perkataan-perkataan Khomeini sebagai suatu pukulan lengkap pada Dewan Pelindung, dan keragu-raguan ini bisa dipahami dari sudut tinjauan posisinya di sisi luar perdebatan. Namun, keragu-raguan ini juga mengungkapkan kesulitan yang dihadapinya pada berbagai peristiwa, yang juga merupakan sisi lain dari skema pemisahan kekuasaan dalam Konstitusi Iran yang kusut masai.

Kelompok yang langsung terlibat dalam kontroversi tersebut dengan demikian tidak lain adalah Dewan Pelindung di satu sisi, dan dua cabang kekuasaan di sisi lain.

Secara tradisional, pemisahan fungsi kekuasaan sebagai sistem pemeriksaan (*check*) dan keseimbangan terbagi di antara ketiga institusi, Pembuat Undang-Undang, Eksekutif, dan Kehakiman. Dalam kontroversi yang dipicu oleh surat Khomeini bertanggal 6 Januari, masalah-masalah tersebut telah mengesampingkan Dewan Pelindung, yang secara umum bersesuaian dengan cabang yudisial, sedangkan Pemerintah, dipahami dalam terminologi Iran modern sebagai sebuah kombinasi antara Pembuat Undang-Undang dan Eksekutif. "Cabang" Kekuasaan Kehakiman lainnya, Mahkamah Agung, Jaksa Agung dan pengadilan-pengadilan secara umum tetap berada di wilayah tepian, dan—mengingat masalah esensialnya bersumber dari kekuatan "legislatif" Dewan Pelindung—cenderung tidak memperhatikan kekuasaannya untuk menilai sebuah hukum yang dikeluarkan pemerintah—apakah penerapannya bertentangan dengan Konstitusi atau dalil-dalil hukum Islam.

Aktor-aktor penting dengan segera mengambil posisi setelah mengeluarkan opini Khomeini. Seperti telah kita perhatikan bersama, Khamene'i secepatnya melakukan hal ini karena dia menjadi sasaran perhatian langsung sehubungan pemahamannya atas konsep *wilâyah al-faqîh* telah disalahkan oleh sang Pemimpin. Suara penting lainnya berasal dari 'Ali Rafsanjani, juru bicara Parlemen. Pada tanggal 7 Januari, ia menyampaikan penghargaan atas campur tangan Khomeini pada sebuah isu yang memerlukan "perhatian besar", "hingga kami tidak lagi menduga-duga hak di masa depan untuk memberlakukan sesuatu berdasarkan Islam dengan membangkitkan isu-isu yang ambigu dan meragukan".[31]

Rafsanjani juga berbicara tentang peranan Kepemimpinan, tempat ia menduduki wilayah konstitusional yang istimewa. Bagi sang Juru Bicara, Pemimpin harus turun tangan pada contoh-contoh kritis dalam kehidupan Republik Islam:

> Yaitu, pemimpin harus merespons kebutuhan masyarakat, revolusi, rakyat, dan Islam pada waktu-waktu dan keadaan-keadaan genting yang diperlukan, ketika sebuah isu sensitif berkemungkinan menciptakan sebuah kevakuman atau perpecahan di tengah masyarakat, dan memecah-belah rakyat serta menyebabkan hasutan merajalela. Dengan lain perkataan, bukanlah tugas pemimpin untuk mengawasi urusan-urusan rutin kehidupan. Kami, para fungsionaris, adalah yang bertugas memperhatikan masalah-masalah rutin, dan pemimpin yang memperhatikan masyarakat dengan wawasan yang lebih luas seharusnya bertanggung jawab atas keadaan-keadaan genting yang sensitif.[32]

Kini, mengacu pada keengganan umum Khomeini untuk turut campur dalam kontroversi-kontroversi Iran, Rafsanjani meneruskan, bahwa mungkin saja kita memahami makna dan alasan "diamnya" Khomeini.

Namun, dalam intervensi parlementernya, Rafsanjani terutama mendiskusikan peranan Dewan Pemimpin dalam hubungannya dengan perundang-undangan. Argumen-argumen dibangkitkan secara tidak langsung, mengingat Dewan Pelindung tidak secara resmi disebut-sebut dalam diskusi bersama antara Pemimpin dan Presiden. Juga, Rafsanjani cukup berhati-hati untuk tidak mencapai sebuah titik (*point of no return*) yang bisa menyinggung institusi mana pun:

> Saya memohon Dewan Pelindung yang terhormat, orang-orang yang ditunjuk oleh Yang Mulia Imam Khomeini, untuk memberikan perhatian serius pada bimbingan sang Imam dan tidak menyusun pandangan-pandangan mereka sendiri atau opini lain yang bisa menghalangi perwujudan garis kebijakan Imam ... Tentu saja, saya berpendapat, isu-isunya sudah cukup jelas sejak awalnya. Hari saat sang Imam dengan penuh kerendahan hati mengatakan, "Jika mayoritas Majelis menyetujui sesuatu ...."

Rafsanjani tidak melengkapi kalimatnya. Namun, sisa pembicaraan itu sudah jelas mengindikasikan bahwa ia bermaksud mengutarakan

ketidaksetujuannya, dan Khomeini mendukungnya dalam hal ini, terhadap perluasan peranan Dewan Pelindung yang berlebihan ketika badan tersebut kembali menolak hukum-hukum yang telah diputuskan oleh Majelis. "Pada hari saat Imam menganugerahkan izin ini", lanjut Rafsanjani, "isu tersebut semestinya menjadi jelas bagi setiap orang. Bagaimanapun, ada beberapa pembicaraan yang mengatakan bahwa Yang Mulia telah menyebutkan dua pertiga (contoh mayoritas dua pertiga dalam Majelis untuk meloloskan sebuah undang-undang). Kemudian, mereka mengangkat isu kewajiban primer dan sekunder dan menciptakan pembicaraan semacam ini. Sesungguhnya perbincangan semacam ini tidak diperlukan. Sebagaimana telah diungkapkan Imam dengan rendah hati, penerapan-penerapan prerogatif pemerintah bersifat mutlak bagi kebanyakan urusan yang dibicarakan para tokoh yang terhormat ini (*the gentlemen*)."[33]

Apakah isu-isu yang dibicarakan para "*gentlemen*" anggota Dewan Pelindung? Sebagai contoh, beberapa individu bisa jadi mengangkat sebuah ide khusus, dengan mengatakan sebagai perumpamaan bahwa "Anda seharusnya tidak menyentuh sektor ekonomi atau sosial yang begitu luas karena di sini terdapat perkataan menentang hal tersebut", atau isu-isu yang lain.

"Nah, di sini kesulitannya"[34]: isu-isu substansial yang terlibat dalam kebanyakan ketidaksepakatan antara Dewan Pelindung dan Pemerintah merupakan intervensi "radikal" selanjutnya di bidang ekonomi.[35]

Rafsanjani memanfaatkan sejumlah peristiwa lain guna mengemukakan komentarnya atas pernyataan-pernyataan Pemimpin. Pada 15 Januari 1988, khutbah Jumatnya lagi-lagi didedikasikan untuk mengungkapkan subjek interpretasi baru *wilâyah al-faqîh*. Usai mengkritik pendekatan para orientalis, yang dalam opini Sang Juru Bicara akan disusun sebagai pembacaan pada surat Khomeini, namun di sisi lain merupakan sinyal perjuangan kekuatan dan faksionalisme di Iran, ia mengungkapkan dampak-dampak uraian tersebut pada "definisi mengenai realitas *wilâyah al-faqîh* dan pemerintah Islam". Faksi-faksi tidaklah penting, ia melanjutkan, dan ini merupakan tanda-tanda kesehatan sebuah republik, yakni semua institusi di dalamnya memainkan peranan mereka secara penuh:

> Di tengah kabut semua ini, Majelis dalam dasar sosial yang sangat besar merupakan sebuah institusi terhormat yang harus tetap populer dan dihormati. Dewan Pelindung merupakan institusi yang dihormati, ia adalah

> pengawas *(watch dog)* proses pembuatan undang-undang, penjaga hukum Islam dan religius, ia harus populer dan dihormati sedemikian rupa sehingga mampu mengemban tugas-tugasnya ... Pemerintah bertanggung jawab untuk mewujudkan peraturan-peraturan dan menjadi pengemban tanggung-tanggung jawab paling sulit dalam kondisi perang, dan tugas paling sulit jatuh di bahu Kabinet serta Perdana Menteri.[36]

Perdana Menteri dan Kabinet juga memiliki pendapat penting dalam urusan ini, dan mereka tidak melepaskan waktu sedikit pun untuk menggambarkan konsekuensi-konsekuensi menguntungkan dari surat Khomeini. Dalam sebuah wawancara tanggal 10 Januari, Perdana Menteri Hussain Musawi mengakui pentingnya intervensi sang Pemimpin, yang dikualifikasikannya sebagai "salah satu dari dekrit dan bimbingan terpenting Khomeini", memungkinkan "sistem Republik Islam yang suci berhubungan dengan kompleksitas dan masalah-masalah yang dihadapi di seluruh dunia, yang berkaitan dengan rencana-rencana adidaya dan juga ambiguitas-ambiguitas yang diberlakukan pada masyarakat di abad ini."

Sebagai jawaban atas sebuah pertanyaan mengenai gosip pengunduran diri para menteri (yang telah berlangsung sejak surat Khomeini disusun), Perdana Menteri mengindikasikan bahwa "pesan Imam merupakan suatu dorongan bagi saudara yang tidak pasti apakah mereka harus tetap tinggal di pos-pos mereka". Ini merupakan suatu indikasi lebih jauh lagi mengenai kelumpuhan Pemerintah di hadapan Dewan Pelindung, dan Perdana Menteri Iran juga mengonfirmasikan harapan yang diarahkan pada Pemerintah untuk mengakhiri kebuntuan dengan Dewan Pelindung: "Undang-undang dan proposal-proposal pada Majelis dapat diulas kembali dan solusinya bisa ditemukan, dengan menggunakan dekrit (Khomeini) ini, terutama dekrit yang berhubungan dengan Undang-Undang tentang Pekerja (*the Labour Act*) "[37]

Pemerintah tidak membuang-buang waktu mengenai pemberlakuan kembali undang-undang yang sempat dibatalkan Dewan Pelindung. Pada tanggal 12 Januari 1988, Kabinet mendiskusikan "undang-undang dan proposal yang ditunda sementara waktu oleh Majelis, sebagaimana undang-undang yang dikeluarkan oleh pemerintah dan kini bisa diulas kembali serta diratifikasi menyusul opini kategoris yang diberikan oleh sang Imam atas hak prerogatif *wilâyah al-faqîh*." Lebih spesifik lagi, Kabinet mendiskusikan sebuah laporan kabinet yang diperuntukkan bagi hubungan-hubungannya dengan undang-undang pendidikan dan ekonomi, sebagaimana sebuah seri

rencana pengaturan regional pada pembentukan dewan-dewan sosial oleh Pemerintah, hukum ekspor-impor, dan lain-lain.[38]

Tahap final

Masalah-masalah institusional dalam dekade pertama Revolusi Islam bercabang dua. Sebagai sebuah contoh konflik-konflik yang timbul dari pemisahan kekuasaan, telah terjadi bentrokan antara cabang pemerintah "eksekutif-legislatif" yang mengelompokkan menteri-menteri dan mayoritas anggota parlemen di satu sisi, dan "kelompok kehakiman" yang dimanifestasikan dalam "Dewan Pelindung" di sisi lain. Ini merupakan dimensi formal dari perdebatan tersebut. Para pembuat undang-undang, Presiden Republik dan Kabinetnya bergerak maju dengan cepat untuk membawa uraian Khomeini pada akhir yang logis. Ini bermakna dan memerlukan sebuah amandemen konstitusional.

Dimensi lain dari kontroversi bersifat substansial. Konflik antara Dewan Pelindung dan mayoritas anggota parlemen serta menteri mengenai signifikansi "sosial" dari Revolusi telah berlangsung selama bertahun-tahun. Perdebatan ditambatkan pada isu-isu kebebasan ekonomi yang paling "empuk" dan keseimbangan sosial yang seharusnya dibangun sebuah negara/pemerintahan. Masalah-masalah antara Dewan Pelindung dan kritik-kritiknya secara nyata bersifat sosial.

Pentingnya isu-isu sosial bagi penentuan sifat Revolusi Islam membawa penyelidikan menjauh dari wilayah formal-konstitusional tempat ia mengekspresikan dirinya sendiri, pada latar belakang lebih dalam yang berhubungan dengan tema-tema kompleks seperti keadilan sosial, peranan negara dalam ekonomi, kebebasan kontrak, hak-hak dan kewajiban-kewajiban properti, tanah, serta perbaikan pekerja. Bagaimana debat substansial mengenai pembagian tanah (*land reform*) berkembang dalam sejarah Renaisans Islam akan diuji lebih cermat lagi pada bab selanjutnya, dari konteks ideologis yang ditunjukkan oleh Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr dalam naskah *Iqtishâdunâ* melalui pengurangan pembagian tanah dalam dekade terakhir sejarah revolusioner Iran.

Pengucapan tema-tema "keadilan sosial" pada kontroversi konstitusional harus dibuat jelas karena isu tersebut secara umum dijauhkan dari debat formal. Secara esensial, kontroversi konstitusional merupakan sebuah peristiwa mayor dalam sejarah Iran, dan mengarah pada perubahan-perubahan

institusional fundamental. Kebuntuan yang terjadi tahun 1988 dipecahkan dengan menyusun kembali Konstitusi Iran tahun 1979.

Orang-orang dalam sistem yang berputar-putar di antara kekuasaan-kekuasaan luar biasa Dewan Pelindung—Presiden, Juru bicara, Perdana Menteri dan anggota kabinet—berkeinginan menelaah surat Khomeini untuk mendapatkan "klarifikasi" penting yang diperlukan guna memecahkan ikatan yang diberlakukan oleh Dewan Pelindung sebagai sebuah institusi. Salah satu jalan untuk mencapai maksud mereka dengan teori baru Khomeini agaknya adalah dengan mendorong maju undang-undang yang tertunda sementara waktu, dan segera meloloskan mereka manakala dampak-dampak dari teori yang baru itu belum sempat tersebar (*dissipated*). Seperti telah dijelaskan sebelumnya, arah ini telah dimulai, namun tidak dianggap memadai dalam jangka panjang ditinjau dari sudut pandang institusional, barangkali karena tidak ada satu pun yang bisa mencegah Dewan Pelindung memperoleh kembali kekuasaannya semula di bawah situasi-situasi lain. Namun, pilihan atas tindakan yang lebih drastis menentang perbaikan konstitusional, tidak diragukan lagi, juga berakar pada jalan berliku tempat pelemahan Dewan Pelindung telah terjadi.

Sebuah keputusan formal diperlukan untuk dilakukan, demi kebaikan, dengan ancaman potensial yang dihadirkan Dewan Pelindung.

Pada tanggal 6 Februari, sebulan setelah surat Khomeini dan perdebatan nasional yang mengikutinya, sebuah surat dikirim pada Sang Pemimpin oleh sebuah kelompok berkekuasaan besar terdiri dari Presiden Republik, Juru bicara, Perdana Menteri, Kepala Dewan Mahkamah Agung, dan putra Khomeini sendiri, Ahmad. Tanda-tanda keprihatinan penuh tampak pada surat ini, yang dibaca sebagai sebuah ringkasan legal mengenai masalah-masalah pemisahan kekuasaan antara Dewan Pelindung dan Pemerintah. Di dalamnya, Khomeini diminta mencari jalan keluar "masalah yang masih tertinggal, (semisal) metode perwujudan hak kedaulatan Islam yang bersesuaian dengan peraturan Pemerintah."[39]

Para penanda tangan surat tersebut kemudian mengeluhkan pelaksanaan pemisahan kekuasaan dalam bidang legislatif:

> Saat ini, undang-undang pemerintah didiskusikan dalam komite-komite kabinet yang berwenang dan kemudian baru dalam kabinet itu sendiri. Setelah dibacakan di hadapan Majelis, mereka biasanya menguji dua kali dalam

komite-komite khusus. Pemeriksaan/pengujian ini dilaksanakan di hadapan para pakar pemerintah dan pandangan-pandangan para pakar juga diperhitungkan. Pandangan-pandangan ini umumnya dikomunikasikan pada komite-komite setelah dikemukakan dan diterbitkan. Umumnya, sebuah peraturan pemerintah tunggal diperiksa/diuji dalam beberapa komite bergantung pada isinya. Kemudian dibacakan dua kali dalam sesi lengkap, disebut demikian karena pada sesi tersebut hadir seluruh wakil Majelis dan menteri kabinet, atau para deputi menteri dari kementerian-kementerian yang relevan. Mereka akan menjelaskan pandangan mereka sesuai dengan spesialisasi mereka; dengan cara yang sama mereka juga membuat proposal-proposal amandemen.

Jika itu (sehelai undang-undang) menghasilkan suatu peraturan anggota pribadi, kendati disebutkan tidak menguntungkan dari sudut pandang pakar Pemerintah, dalam komite dan dalam sesi lengkap ia didiskusikan sebagai perundangan pemerintah, dan para pakar yang relevan menyatakan pandangan mereka terhadapnya. Setelah ratifikasi final, Dewan Pelindung akan mengumumkan pandangan-pandangannya dalam kerangka kerja peraturan-peraturan teologis atau Konstitusi. Pada beberapa kasus, Majelis bersesuaian dengan pandangan-pandangannya, namun bagi yang lain, mereka tidak dapat melakukan hal yang sama. Dalam kasus semacam itu, Majelis dan Dewan Pelindung mencapai sebuah pemahaman.

Kebuntuan tersebut, menurut para penanda tangan, kemudian menjadi lengkap: "Di sinilah kebutuhan akan campur tangan para *faqîh* untuk mengklarifikasi materi subjek peraturan pemerintah, muncul. Kendati beberapa di antara contoh berkaitan dengan perbedaan-perbedaan pandangan di antara para pakar, mereka menaruh perhatian pada isu peraturan-peraturan Islam dan keumuman (*generalities*) Konstitusi."[40]

Masalah konfrontasi antara Dewan Pelindung dan cabang-cabang lain tidak dapat dijelaskan lewat cara yang lebih baik. Bagi pribadi-pribadi yang telah menandatangani surat tersebut, pertanyaannya, dapat diringkas dalam pernyataan sebagai berikut: apa perlunya sebuah Majelis dan sebuah Kabinet menghabiskan waktu bertahun-tahun guna menyiapkan rencana undang-undang jika hanya untuk melihatnya (RUU tersebut) dihancurkan berulang-ulang oleh Dewan Pelindung berdasarkan "keumuman-keumuman" (*generalities*) Konstitusi? Dendam tersembunyi dari para penulis surat mirip dengan pertanyaan yang diajukan John Hart Ely pada sistem konstitusional Amerika:

mengapa anggota-anggota parlemen di Iran, yang dipilih oleh rakyat, dan yang mengklaim tidak kurang ahli serta tepercaya dalam Islam dibandingkan anggota-anggota Dewan Pelindung, harus menuruti pada keputusan-keputusan badan yang tidak terpilih?

Begitupun, Khomeini ragu-ragu untuk mengambil langkah final, dan menggoyang keseimbangan yang jelas ditujukan untuk menentang Dewan Pelindung. Maka para penanda tangan surat tersebut mencoba untuk memaksakan permainan dengan mendesak berdasarkan urgensi memecahkan kebuntuan. Mereka menulis bahwa mereka "diinformasikan bahwa [Khomeini] telah memutuskan untuk menunjuk sebuah autoritas guna menetapkan keputusan mengenai badan kedaulatan yang dalam kasus ini tengah mengalami kerusakan guna mengatasi perbedaan-perbedaan antara Majelis dan Dewan Pelindung." Mereka mendesaknya "mempercepat tindakan ... mengingat pada saat ini banyak isu-isu penting bagi masyarakat ditinggalkan tanpa keputusan apa pun".

Jawaban Khomeini dapat dipertimbangkan telah mengarahkan pada perkembangan konstitusional terpenting sejak Konstitusi 1979. Seiring dengan suratnya tanggal 6 Januari, yang merupakan suatu kesimpulan yang hampir tidak terhindarkan, pernyataan Khomeini tanggal 6 Februari menampilkan suatu kontribusi signifikan pada keseluruhan teori yang mendasari Konstitusi Iran, *wilâyah al-faqîh*, dan pada pelemahannya yang efektif. Banyak di antara faktor-faktor di balik supremasi para ahli hukum (fuqaha) dalam republik Islam disalurkan melalui proses penetralan (netralisasi) Dewan Pelindung.

Surat tersebut, bagaimanapun, mengindikasikan bahwa kesepakatan Khomeini jauh dari sepenuh hati, dan keengganan sang Pemimpin memperlihatkan bahwa aspek pemisahan kekuasaan ini tampak berhasil diatasi secara signifikan, bukan berhasil dipecahkan secara menentukan. Surat Khomeini dimulai dengan syarat penting: "Walaupun dalam pandangan saya tidak diperlukan tahap ini mengingat masalah-masalah tersebut telah melalui berbagai fase di bawah pengawasan para ahli yang memiliki wewenang mengenai masalah itu ...."[41]

Jelas bahwa Khomeini tidak merasa puas dengan pembentukan sebuah badan baru, atau penginstitusionalisasian tahap akhir yang lebih superior lagi. Namun, ia dengan enggan mengamini pendapat para pengirim surat:

> Dalam hal Majelis dan Dewan Pelindung gagal mencapai sebuah pemaharnan mengenai poin-poin legal dan teologis, maka sebuah lembaga harus didirikan

terdiri dari para teolog terhormat Dewan Pelindung dan para pemegang gelar *Hujjah Al-Islâm*, yaitu yang terhormat Khamene'i, Hashemi [Rafsanjani], Ardebili, Tavasoli, Musawi, Khoiniha dan Yang Terhormat Mir Husain Musawi serta menteri yang terkait. Lembaga itu adalah untuk mendiskusikan kepentingan-kepentingan pemerintahan Islam. Jika dibutuhkan, ahli-ahli lain juga bisa diundang. Setelah melalui konsultasi yang dibutuhkan, keputusan mayoritas mereka yang hadir dalam dewan/lembaga harus diberlakukan.[42]

Dengan demikian, lahirlah sebuah institusi baru dalam Republik Islam Iran, yang kemudian dikenal sebagai "Majma'-e Tashkhis-e Maslahat" (Dewan bagi pertimbangan kepentingan [Republik]). Struktur anggota orisinal secara *de jure* adalah sedemikian rupa sehingga mayoritas anggota "pemerintah" dapat mengabaikan keputusan-keputusan enam anggota yang mewakili Dewan Pelindung, yang kepadanya kerugian akibat kebuntuan tersebut ditimpakan.

Namun, naskah-naskah tersebut masih kurang cermat dalam sejumlah contoh peristiwa mayor. Syarat pendahuluan Khomeini, pada tempat pertama, mengindikasikan keengganannya secara prinsip bagi pembentukan sebuah institusi konstitusional baru semacam itu. Fakta bahwa lembaga yang baru dikukuhkan tersebut tidak diberi sebuah nama resminya sendiri oleh sang Pemimpin, sebagaimana perancangan anggota-anggota pemerintah yang lebih banyak dipilih secara pribadi dibandingkan dengan penunjukan berdasarkan posisi-posisi resmi mereka, meningkatkan firasat bahwa Khomeini berharap tidak menyaksikan Dewan-yang-baru berdiri kekal sebagai sebuah institusi. Lebih dari itu, Dewan dipertimbangkan untuk bertemu pada kondisi-kondisi ketika pertentangan yang tidak bisa dijembatani antara Dewan Pelindung dan Majelis telah timbul. Oleh karena itu, dalam teorinya, Dewan baru ini hanya bertemu jika kebuntuan antara Dewan Pelindung dan Parlemen berulang kembali. Ketiga, Dewan tersebut tidak dapat dipertimbangkan sebagai sebuah institusi mapan selama beberapa anggotanya dapat secara *ad hoc* adalah para pakar yang diundang untuk sebuah rancangan undang-undang yang spesifik. Akhirnya, sosok pribadi yang kuat—sebagai lawan bagi institusional—muncul ketika Khomeini menunjuk putranya selaku seorang penghubung dalam Dewan:

Ahmad [putra Khomeini] akan mengambil bagian dalam dewan ini sehingga dengan demikian laporan-laporan pertemuan dapat dibawa pada saya lebih

> cepat lagi. Para pria terhormat ini harus menyadari bahwa kepentingan rezim adalah sebuah isu penting. Terkadang kealpaan akan hal tersebut akan menyebabkan kekalahan Islam tercinta. Hari ini, Dunia Islam menghargai rezim Republik Islam Iran sebagai sebuah *tableau** [Khomeini menggunakan kata bahasa Prancis] yang reflektif terhadap penyelesaian masalah-masalah mereka.[43]

Keengganan Khomeini juga bisa dipahami menentang suatu latar belakang konstitusional yang lebih rumit, yaitu ketiadaan sebuah mekanisme perubahan konstitusional pada hukum fundamental Iran tahun 1979. Ini merupakan suatu corak naskah 1979 yang mengerikan, yang pada akhirnya telah diperbaiki melalui pengenalan Artikel 177 yang baru pada revisi konstitusional tahun 1989. Khomeini, menurut naskah Iran yang asli, tidak memiliki kekuasaan untuk bergerak menuju suatu perubahan drastis seperti pembentukan sebuah badan konstitusional secara umum. Ia juga tidak memiliki kuasa atas sebuah badan konstitusional dengan wewenang yang begitu penting seperti mengatur masalah-masalah pemisahan kekuasaan antara Dewan Pelindung dan Pemerintah. Dalam prerogatif sang *faqîh* tidak ditemukan adanya pengakuan terhadap haknya untuk memodifikasi konstitusi, apalagi untuk membentuk sebuah badan konstitusional baru.

Dengan begitu, dapatkah dibantah bahwa Majma' bersifat tidak konstitusional? Dan jika pembentukan dewan ini oleh Khomeini dipertimbangkan sebagai sesuatu yang legal, lantas di mana letak dasar konstitusionalnya? Dengan kata lain, dapatkah perjanjian semacam itu menyelamatkan sosok Pemimpin, dan dapat dipertimbangkan sebagai pancaran kekuasaan-kekuasaan Pemimpin yang permanen?

Epilog: pembukaan sebuah dekade konstitusional baru

Seluruh pertanyaan ini disusul oleh berbagai peristiwa.

Tahun 1989, dekade pertama sebuah debat konstitusional yang kaya di Iran menemui ujungnya. Sebuah dekade baru dimulai dengan dua perkembangan besar.

Pada 4 Juni 1989, Ruhullah Al-Khomeini wafat. Pada 28 Juli, 46 artikel Konstitusi Iran yang telah diperbaiki dan telah disiapkan oleh komite perbaikan *ad hoc*, sebagai tambahan bagi dua artikel baru, disetujui melalui

---

* *Tableau* artinya *gambar yang dramatik, atau (dalam ungkapan tableau vivant) adalah semacam pantomim. Ini mungkin bisa diartikan "cerminan".*

referendum. Pada hari yang sama, Presiden baru, 'Ali Hashemi Rafsanjani, terpilih berkuasa. Ketiadaan sebuah proses perbaikan konstitusional yang resmi diperbaiki dalam Artikel Baru 177. "Majma'-e Tashkhis-e Maslahat-e Nazam" secara resmi diperkenalkan pada institusi-institusi Republik Islam, untuk "mengenali kepentingan-kepentingan dalam permasalahan yang muncul di antara Parlemen dan Dewan Pelindung" dan bukan untuk mengatasi akhir dari beragam "tahap legal". Anggota-anggota Majma', baik yang sementara ataupun yang tetap, akan ditunjuk sang Pemimpin, dan akan melapor kepadanya.[44]

Anggota tetap Majma' adalah enam fuqaha Dewan Pelindung, ditambah Presiden, Kepala Kehakiman (Yazdî), Juru bicara Majelis (Karrûbî), *Ayatullah* Mahdavi-Kani, *Ayatullah* Yusuf Sane'i (mantan Jaksa Agung), Ahmad Khomeini, *Ayatullah* Khoiniha (juga mantan Jaksa Agung), *Ayatullah* Movahedi Kermani, Hasan Sane'i (saudara lelaki Yusuf Sane'i), Mohammed Reza Tavasoli dan *Ayatullah* Abdullâh Nûrî (keduanya dari kantor mendiang *Ayatullah* Khomeini) dan Mir Husain Musawi (mantan Perdana Menteri). Mereka ditunjuk untuk masa jabatan selama tiga tahun pada Oktober 1989 oleh pemimpin baru, 'Ali Khamene'i. Pada mereka mesti ditambahkan dua anggota sementara/tidak tetap: menteri yang relevan dan Ketua Komite Parlementer yang berkaitan.[45]

Majma' dengan segera melaksanakan tugasnya sepenuh hati. Di bawah kepemimpinan Presiden Republik yang baru sekaligus Kepala Majma', 'Ali Rafsanjani (yang menggantikan Khamene'i pada posisi ini), sejumlah kebuntuan berhasil dicarikan jalan keluarnya. Ini benar-benar terjadi teristimewa pada undang-undang mengenai reformasi agraria[46] dan hukum perburuhan. Undang-Undang Perburuhan, yang menjadi sebuah wilayah pertengkaran hebat antara Dewan Pelindung dan cabang-cabang Eksekutif serta Legislatif selama sepuluh tahun, akhirnya berhasil diselesaikan. Artikel 203 dari Kode tersebut diperiksa dengan saksama oleh Majma', "dalam sejumlah sesi", dan persengketaan mengenai setengah bagian Artikel tersebut telah diatasi. Versi terakhir dari Rancangan Undang-Undang (2/7/1368, 24 September 1989) akhirnya disetujui menjadi hukum oleh Majma' pada tanggal 17 Februari 1991 (28/11/1369).[47]

Dekade kedua Konstitusi Iran berawal dengan sebuah naskah yang telah diperbaiki dan seorang pemimpin baru. Dengan memperkenalkan Majma'-e Tashkhis-e Maslahat, masalah-masalah yang terjadi di antara Dewan Pelindung, di satu sisi, dan Parlemen serta Kepresidenan di sisi lain, diatasi

dengan keuntungan bagi pihak terakhir. Serupa pula, perbaikan dilakukan dengan posisi Perdana Menteri dalam sebuah upaya guna menyederhanakan mekanisme wewenang eksekutif. Kerumitan-kerumitan lain pada naskah 1979 dikurangi. Ini terutama terjadi pada Artikel 5 dan 107 mengenai Dewan Kepemimpinan, yang dalam naskah revisi lebih ditekan posisinya demi keuntungan seorang Pemimpin tunggal. Pemimpin tidak perlu lagi, seperti dalam kasus Khomeini, di bawah Artikel 5 yang orisinal, "diterima oleh mayoritas rakyat". Penghapusan persyaratan ini memberi Majelis para Pakar suatu pilihan pemimpin secara jujur. Dalam prosesnya, spesifikasi historis menyangkut pilihan (atau pemilihan umum, meminjam istilah Mu<u>h</u>ammad Taqî Faqîh) *marja'* Syi'ah disisihkan di luar lingkungan pemerintah. Namun, posisi *marja'* selaku Pemimpin berlanjut dengan kompetitif bagi keseluruhan dukungan masyarakat dengan *marja'* lain dalam masyarakat sipil Syi'ah, di dalam maupun di luar Iran. Ikatan-ikatan rumit pemisahan kekuasaan muncul dari warisan kolese-kolese Syi'ah yang masih tersisa. Namun, peranan Dewan Pelindung sebagai pengawas konstitusional agung tampaknya telah berakhir, mengingat posisinya kini dilemahkan oleh mayoritas non-Dewan baru di bangku Majma'."

Dilema-dilema yang telah terjadi dalam konstitusionalisme Syi'ah sejak kontroversi Ushûlî-Akhbârî akan tetap tinggal: apa sesungguhnya peran para fuqaha dalam mewujudkan syariat dan di mana jangkauan kepemimpinan dalam kota Islam akan berakhir? Dekade konstitusionalisme selanjutnya di Iran seharusnya menyediakan konflik-konflik dan skema-skema pemisahan kekuasaan yang lebih orisinal untuk dikaji para analis. []

BAGIAN KEDUA

HUKUM ISLAM,
"EKONOMI ISLAM",
DAN BANK TANPA RIBA

Pengantar Bagian Kedua

Seseorang dapat menemukan sebuah kumpulan besar literatur mengenai "perekonomian Islam" dalam bahasa Arab sebagaimana dalam bahasa Inggris.[1] Namun, kebanyakan karya tersebut cenderung berkutat pada hal-hal umum dan mengumbar kekhilafan karena kesukaran dan kekakuan yang menghambat munculnya suatu literatur yang serius dan sistematik. "Kesukaan" yang baru-baru ini muncul terhadap "perekonomian Islam" disebabkan oleh satu urgensi yang menjadikan literatur yang diproduksi sejauh ini menjadi suatu standar[2] yang dangkal dan repetitif.

Upaya-upaya yang lebih serius telah mengeksploitasi warisan Ibn Khaldûn yang luar biasa. Dengan demikian, seorang cendekiawan Mesir yang menulis sebuah *Ensiklopedi Ekonomi Islam* akan menggali *Muqaddimah*[3] secara hebat. Upayanya tidak unik,[4] juga tidak baru. Tradisi legal yang pada awal abad ini mengeksploitasi sejarahwan terkemuka tidak kurang pentingnya dari seorang cendekiawan seperti Subhi al-Mahmasani, yang menulis tesisnya pada tahun 1920-an pada *The Economic Ideas of Ibn Khaldûn (Gagasan-gagasan Ekonomi Ibn Khaldûn)*.[5]

Kepercayaan pada Ibn Khaldûn adalah tanda kekurangan nyata materi-materi untuk menggambarkan sebuah teori perekonomian Islam. Sebagai kontras terhadap kekayaan hukum konstitusional, ekonomi muncul sebagai sesuatu yang belum pernah digali dalam tradisi *faqîh*: belum terdapat teori perekonomian secara umum, apalagi suatu basis bagi teori semacam itu dalam sebuah subjek yang dispesialisasi seperti perbankan.

Inilah mengapa karya-karya Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr dalam perekonomian dan perbankan begitu signifikan. Menentang suatu latar belakang klasik yang disiplin perekonomiannya tidak eksis, dan sebuah dunia Islami pada tahun 1960 yang tidak menghasilkan refleksi konsisten pada bidang tersebut, Shadr menulis dua karya serius dan panjang tentang ekonomi, *Iqtishâdunâ*[6] dan *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî fî Al-Islâm*.[7]

Yang mengejutkan, terdapat lebih dari sekadar pendahuluan pada tema perbankan dibandingkan dengan "sistem perekonomian Islam" secara umum, dan Kairo adalah tempat sebuah perdebatan panjang atas pertanyaan mengenai riba dan akibat-akibat riba pada sistem legal, terutama dalam hubungannya dengan Kode Sipil yang dipersiapkan di Mesir.[8] Kode tersebut tetap menjadi bentuk asal perundang-undangan sipil di Timur Tengah, dan berlanjut menjadi basis bagi sistem obligasi dan kontrak-kontrak di Mesir serta negara-negara Arab lainnya.

Diskusi menyangkut riba sesungguhnya telah dimulai awal abad ini, dan dengan segera melibatkan pemerintah dan Universitas Al-Azhar. Itu berlanjut dengan sosok-sosok mayor dalam bidang legal dan syariat. Kontribusi Shadr pada perbankan dimulai ketika perdebatan di Mesir telah berhenti. Alih-alih memperdebatkan penyamaan riba dengan bunga, Shadr justru mencoba untuk mendeskripsikan cara sebuah bank beroperasi tanpa harus melibatkan transaksi *ribâawî*. Hasilnya tetap terhitung unik dalam konteks kedalaman dan keseluruhannya. Hingga kini di dunia Muslim, dan bertentangan dengan merebaknya bank Muslim mengikuti tren dunia sejak dekade 1970-an di Timur Tengah dan sekitarnya, sepengetahuan saya tidak ada satu karya pun yang telah diterbitkan mampu menandingi kontribusi Shadr.

Adalah tidak mungkin, sebagaimana dalam kasus hukum konstitusional, untuk melihat bagaimana gagasan-gagasan perekonomian seorang pemikir seperti Shadr diterjemahkan dalam praktik. Pada tempat pertama, Shadr tidak menghasilkan sebuah karya yang ringkas-padat seperti *Note (Catatan)* konstitusional atau dalam perekonomian secara umum, atau dalam perbankan, yang dapat dibandingkan dengan dokumen ringkas-padat lain seperti Konstitusi Iran. Baik *Iqtishâdunâ* (terdiri dari 700 halaman) dan *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî fi Al-Islâm* sama-sama terperinci dan berurusan dengan isu-isu yang sulit. Isu-isu perekonomian dan perbankan berkembang secara alami, dan dalam kasus hukum Islam, berlatar belakang kecil bertentangan dengan yang mereka bisa diukur.

Kami telah mencoba untuk menguji cara karya Shadr diterima di Timur Tengah, dan membandingkan dua isu penting yang ditampilkan dalam *Iqtishâdunâ* dengan perkembangan-perkembangan pascarevolusioner di Iran: reformasi agraria dan peranan negara dalam perekonomian. Dalam perbankan, sebuah karya serupa tidak dimungkinkan, mengingat data tentang perkembangan-perkembangan finansial dalam sistem perbankan Iran bahkan lebih jarang daripada bidang-bidang ekonomi lainnya. Lebih jauh lagi, karya utama

Shadr tentang bank Islam alternatif disusun dalam sebuah konteks non-Islami saat situasi di Iran justru sangat berlawanan.

Terlepas dari kekurangan-kekurangan ini, teori-teori Shadr tentang bank bebas-bunga, bagaimanapun, adalah tonggak baru dalam Renaisans legal Islam di Timur Tengah. Korespondensi antara teori dan praktiknya bisa jadi kabur dan lebih sulit untuk diapresiasi dibandingkan dengan dalam kasus hukum konstitusional, namun agaknya tidaklah unik untuk berupaya memahami perekonomian dari dalam tradisi Islam. []

4 Hukum dan Penemuan "Ekonomi Islam"

Iqtishâdunâ, sebuah *eksposé*

Iqtishâdunâ terdiri dari tiga bagian: dua bagian pertama merupakan kritik-kritik terhadap sistem-sistem kapitalis dan sosialis serta beroperasi secara negatif dengan mengetengahkan, secara esensial, argumentasi kontra pada teori-teori sosialis dan kapitalis klasik ("Dengan Sosialisme", *I* 17–212; "Dengan Kapitalisme", *I* 213–54). Bagian paling menarik adalah bagian ketiga yang berhubungan dengan konsepsi ekonomi Islami menurut Shadr, dan merupakan objek presentasi kami (*I* 255–700).

Penggambaran "ekonomi Islam" dinyatakan, dalam kerangka Shadr, dalam beberapa bagian yang tampaknya tidak berhubungan. Setelah sebuah pengantar yang memasukkan beragam kalimat metodologis ("Sistem ekonomi kita dalam corak umumnya," *I* 255–356), Shadr membagi rangkaian investigasi dalam sebuah "teori distribusi sebelum produksi" (*I* 385–469) dan sebuah "teori distribusi setelah produksi" (*I* 515–80). Ini diikuti satu bagian keempat mengenai "teori produksi" (*I* 582–628) dan beragam catatan tambahan pada poin-poin perincian beberapa aspek ekonomi-legal yang didiskusikan dalam buku tersebut (*I* 659–700).

Sebagaimana tampak dalam garis besarnya, di sini tidak terdapat konsep dasar yang muncul dalam buku itu, kendati benang merahnya berkisar pada proses distribusi, yang diperkenalkan melalui sebuah analisis "fase pra-produksi" dan diikuti penjelasan-penjelasan lebih jauh lagi mengenai peranan negara/pemerintah dalam sistem tersebut.

Iqtishâdunâ disusun kembali dalam presentasi ini di bawah tiga judul: Prinsip-prinsip dan metode; Distribusi dan faktor-faktor produksi; dan Distribusi serta keadilan.

Prinsip-prinsip dan metode

Bagian Islami dalam *Iqtishâdunâ* dimulai dengan serangkaian penjelasan, yang memperkenalkan "prinsip-prinsip" sistem itu, sejalan dengan

pengamatan-pengamatan metodologis dalam rangka menemukan dan menerangkannya.

Prinsip-prinsip ekonomi Islam

Shadr memulai dengan sebuah presentasi mengenai tiga prinsip dasar sistem Islam: "properti multilapisan (*multifold property*)", "kebebasan ekonomi yang terbatas", dan "keadilan sosial".

Properti multi-lapisan (*multifold property*). Perbedaan esensial antara Islam, kapitalisme dan sosialisme, bagi Shadr terletak pada sifat properti yang diadopsi oleh setiap sistem (*I* 257). Apabila "sebuah masyarakat kapitalis adalah suatu masyarakat yang mempercayai properti pribadi sebagai prinsip (unik) dasarnya, dan mempertimbangkan [bertindak seakan-akan] nasionalisasi sebagai kekecualian peraturan", sedangkan "sebuah masyarakat sosialis adalah suatu masyarakat yang mempertimbangkan properti sosialis (umum, *isytirâkiyyah*) sebagai prinsipnya, dan hanya mengakui properti pribadi pada kondisi-kondisi tertentu", maka sebuah masyarakat Islam akan berbeda dengan keduanya dengan mengakui secara simultan berbagai tipe properti yang berbeda, "menghadapkan dengan demikian prinsip multilapisan—*multifold*—(ganda, *muzdawija*), sebuah properti dengan berbagai bentuk" (*I* 258). Bentuk-bentuk ini terdiri dari tiga jenis: "pribadi", "publik" (*'amm*), dan "milik pemerintah" (*milkiyyah al-daulah*). Namun, sebuah masyarakat Islam bukanlah suatu entitas yang mendua, seakan-akan ia telah "mengombinasikan sifat-sifat Sosialisme dan Kapitalisme" (*I* 259). Ini mengingat berbagai bentuk properti tersebut bukanlah sebuah campuran, bagaimanapun kompleksnya (*mizaj murakkab*), namun merupakan pernyataan peraturan-peraturan Islam yang paling prinsip dan paling orisinal. Rangkaian definisi tersebut sangat spesifik, dan berdiri sendiri di dalam sebuah konflik esensial dengan sejawat mereka dari paham sosialis dan kapitalis.[1]

Kebebasan ekonomi yang terbatas. Dua batas menghalangi kemutlakan properti pribadi. Batasan *pertama* bersifat subjektif, dan berasal dari nilai-nilai moral pembagian-kesejahteraan yang diajarkan Islam. Nilai-nilai ini tidak dapat dikuantifikasi dan bersifat independen dari paksaan/tekanan negara. Setiap (kewajiban) kedermawanan individual dalam berbagi kekayaannya dengan yang lain berbeda-beda, namun unsur ekonomi dari faktor subjektif ini tidak seberapa penting dibandingkan konstribusinya pada penyusunan masyarakat Muslim. Shadr mengusulkan bahwa nilai-nilai ini telah membuktikan makna yang paling berharga yang dianugerahkan agama

terhadap individu. Dalam arus sejarah Islam, kekuatan dari faktor individual subjektif ini telah menjadikan masyarakat Islam mampu bertahan menghadapi berbagai perubahan dunia yang telah menimpa dunia Muslim.

Batas *kedua* bersifat objektif, dan secara hati-hati didefinisikan oleh hukum. Batas ini berfungsi pada dua level. Pada level yang lebih tinggi, syariat telah meletakkan "dalam sumber-sumber umumnya [misalnya Al-Quran dan Sunnatullah] ... larangan sebuah tatanan aktivitas sosial dan ekonomi ... seperti larangan 'riba' dan monopoli (*iḫtikâr*)" (*I* 262). Pada level yang lebih rendah, syariat mengatur "prinsip pengawasan dan campur tangan penguasa dalam kehidupan publik" (*id.*), yang diterima oleh seluruh Muslim sesuai dengan perintah-perintah Al-Quran.[2] Bisa jadi, terdapat ketidaksepakatan di sini menyangkut metode "perjanjian, dan tentang prerogatif-prerogatif serta kualitas-kualitas (*sifat*) penguasa". Namun, sang penguasa tidak dapat menentang ketentuan-ketentuan legal yang telah diputuskan pada level yang lebih tinggi seperti "larangan riba, penipuan (*ghisysy*), pembatalan hukum-hukum waris,[3] atau tekanan pada salah satu bentuk properti yang diterima dalam masyarakat" (*I* 263).[4]

Keadilan sosial. Shadr menyadari bahaya generalisasi yang tidak efisien: "Adalah tidak memadai untuk mengetahui dalam Islam bahwa ia menyerukan (*munadatuhu*) keadilan sosial, ia juga harus mengetahui perincian penggambaran-penggambaran keadilan, dan signifikansi Islami mereka secara tepat" (*I* 265). Prinsipnya tidaklah terletak secara penuh pada poin ini. Shadr mengundurkan diskusinya pada bab di belakangnya, namun dia membawa sebuah klarifikasi: konsep keadilan sosial dibagi menjadi dua sub-prinsip, "solidaritas publik, *takaful 'amm*" dan "keseimbangan sosial, *tawâzun ijtimâ'î*" (*I* 265).

Perhatian pada perinciannya dikatakan akan disuplai dari "dua karakteristik dasar: realisme dan moralisme (*akhlâqiyyah*)". Realisme memerintahkan bahwa, tidak seperti Komunisme, yang menikmati angan-angan mengapung di angkasa yang mulia dan ekonomi yang imajinatif, serta berkubang dalam perintah tujuan-tujuan yang digambarkan dari "keadaan-keadaan material dan kondisi-kondisi alami [yang tidak berhubungan dengan] manusia", Islam justru berkeras menentang godaan ilusi-ilusi satu realisme yang memabukkan—yang kendati diperhitungkan sebagai sifat-sifat egoistik manusia namun disadari tidak dapat dihindarkan—dan melawan pelanggaran suatu indra etika, yang mampu mencegah pembatalan keadilan sosial tanpa adanya suatu kerangka pedoman kerja buah dari pendidikan moral agama. Dari bagian ini (*I* 265–6), kita dapat menurunkan sejumlah elemen sistem legal secara

umum yang menekankan kualitas legal "moral" *zakat* dan petunjuk-petunjuk finansial lainnya.[5]

Dari konsep koreksi moral, Shadr menyimpulkan sebuah dimensi ekonomi utilitarian. Unsur psikologis, sebagaimana dalam Marxisme, semestinya tidak diabaikan sebagai sebuah komponen kunci ekonomi karena ia terkandung dalam hukum penawaran dan permintaan. Dimensi moral, ditambahkan Shadr, "memainkan sebuah peranan besar dalam bidang ekonomi karena memengaruhi peristiwa-peristiwa krisis bersiklus ulang yang telah mewabah dalam ekonomi Eropa [semisal kapitalis-industri]" (*I* 268).[6]

"Ekonomi Islam sebagai bagian dari sistem yang lebih besar"

Dalam bab ini (*I* 269–77), masalah metodologis diperkaya dengan dua kasus perjumpaan antara konsep-konsep syariat lama dengan tantangan kontemporer yang relevan dengannya. Islam sebagai sebuah ideologi abadi yang universal berhadapan dengan penawaran-penawaran universal lainnya, terutama dari pandangan dunia legal Barat.

Shadr pertama-tama mempersiapkan dasarnya terlebih dahulu. Sistematisasi sangat perlu, dengan tekanan desakan pada hubungan yang diperlukan antara basis (*turba, ardiyyah*) dan bentuk umum (*sîghah*) kehidupan sosial. Dasar/basisnya dibentuk sebagai sebuah kombinasi tiga elemen, doktrin (*al-'aqîdah*), konsep-konsep (*al-mafâhim*), emosi-emosi dan indra-indra (*al-'awâthif wa al-ahâsîs*). Citra masyarakat Islam yang digambarkan, serupa dengan objek serupa dari historiografi modern,[7] yaitu mengenai sebuah bangunan: "Hubungan yang ada di antara setiap aspek dalam rancang masyarakat Islam yang agung (*tasmîm*) sebagai perbandingannya ibarat sebuah bangunan indah yang tergambar di atas sehelai peta (*kharîthah*) yang disusun oleh arsitek yang paling terampil. Adalah tidak mungkin menggambarkan keindahan dan keanggunan yang diinginkan sang arsitek jika peta ini tidak direalisasikan dalam keseluruhan elemennya ... begitulah desain Islam" (*I* 271).

Bagaimanapun tidaklah mungkin, demikian dinyatakan Shadr, untuk memikirkan seluruh unsur kehidupan sosial dalam sebuah buku tunggal mengenai ekonomi. Cukuplah dengan menyimpan generalisasi-generalisasi ini di dalam benak kita. Pentingnya latar belakang yang kompleks diilustrasikan melalui dua konsep spesifik, properti pribadi dan profit. Properti pribadi memasukkan sebuah hak perlindungan yang memerintahkan tanggung jawab dan kemutlakan yang terbatas,[8] sedangkan profit/keuntungan lebih daripada sekadar perhitungan aritmetika sederhana (*I* 273). Juga, "larangan riba, jika

dianggap berada dalam isolasi, dapat menjadi sumber masalah yang membahayakan kehidupan ekonomi", dan hanya dapat diraih dalam suatu totalitas yang memasukkan "aturan-aturan *mudhârabah* (*commenda*, diterjemahkan sebagai tindakan mempercayakan sejumlah materi untuk dijalankan sebagai modal usaha dengan pembagian keuntungan dan kerugian yang seimbang—penerj.), dari keseimbangan [sosial], solidaritas, dan keuangan [Islami]" (*I* 274).[9]

Isu-isu non-ekonomi yang mempengaruhi kehidupan ekonomi termasuk di dalamnya pertanyaan-pertanyaan yang lebih sensitif mengenai hukuman atas pencurian dan perbudakan. Bagi Shadr, penjelasan-penjelasan ini hanya dapat dihargai jika ditinjau dari segi totalitas bangunan Islam seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Memotong tangan sang pencuri dinilai keji dalam sebuah masyarakat kapitalis, karena mayoritas individual yang luar biasa besarnya dibiarkan tenggelam dalam nasib malang mereka. Namun, tindakan tersebut tidak bisa dipandang kejam dalam sebuah masyarakat Islam murni karena seluruh motif kejahatan tengah dihancurkan. Demikian pula, jika Islam telah mengizinkan praktik perbudakan berlangsung selama perang, penjelasan tersebut harus dianggap bertentangan dengan keseluruhan gambaran karena tindakan itu mengandung maksud-maksud terbaik seorang penguasa yang adil pada saat perang yang sah berkobar (*I* 274–7).

Pertanyaan mengenai perbudakan di tengah perang sangat penting bagi apresiasi langka Shadr pada kondisi-kondisi sebuah perang yang adil, dan memberi jalan terang bagi metodologi yang digunakan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan sensitif semacam itu. Bisa dipahami, kondisi-kondisi bagi perbudakan dan *hudûd* (persyaratan-persyaratan sipil) berada di antara wilayah-wilayah yang paling subur bagi diskusi mengenai negara/pemerintahan Islam yang diproyeksikan. Shadr menghindar dari pernyataan yang mengecilkan arti mereka, atau melewati mereka hanya sambil berdiam diri. Jalan yang dipilih Shadr untuk membuka perbincangan dengan mereka justru melalui cara-cara historis. Dalam kasus perbudakan dan perang yang adil, sebuah perspektif masa lalu menawarkan kunci guna melegitimasi praktik tersebut. Memang benar, tutur Shadr, bahwa di sini terdapat peraturan-peraturan bagi perbudakan para tawanan selaku barang rampasan perang. Ini, bagaimanapun, adalah praktik yang umum, bagi para Muslim ataupun lawan-lawan mereka, sama saja. Di antara serangkaian tiga tindakan legal menyangkut para tawanan perang—amnesti, dibebaskan dengan membayar denda/tebusan, dan perbudakan/dijadikan budak—pilihan ketiga dapat dipilih oleh seorang pemimpin yang adil jika ia menganggap hal itulah yang paling

tepat. Adalah sangat penting untuk menjelaskan bahwa perang dalam tempat pertama haruslah sebuah perang yang adil, *jihâd*.

Bagi Shadr, perang menjadi suatu *jihâd* hanya jika dua kondisi berikut dipenuhi: (1) bahwa seluruh (upaya) perdamaian yang "ditopang oleh argumen-argumen dan bukti" (*I* 275) telah habis. Maka Islam tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan kekerasan. (2) Bahwa izin untuk melaksanakan *jihâd* dikeluarkan oleh seorang pemimpin yang adil. Definisi pemimpin yang adil tidak didiskusikan dalam *Iqtishâdunâ*.

Perspektif historis juga merupakan cara yang diambil untuk berurusan dengan *hudûd*. Bentuknya, bagaimanapun, bersifat prospektif: *hudûd* diproyeksikan untuk masa depan masyarakat Islam. Ketika, dan hanya ketika suatu masyarakat yang adil—*fair*—berdiri, dan diperintah oleh seorang pemimpin yang adil, maka *hadd* (bentuk tunggal dari *hudûd*) akan kehilangan karakter kasarnya dan dapat diterapkan.

Status agama dalam ekonomi: dorongan subjektif vs. kepentingan-kepentingan sosial

Beberapa problem, dikatakan Shadr, tidak menciptakan suatu konflik antara individu dan masyarakat. Sebagaimana anjuran untuk memerangi tuberkulosis, setiap orang pasti akan setuju (*I* 279). Namun, topik-topik non-konflik ini bisa dibilang langka. Yang lebih signifikan justru wilayah-wilayah perhatian sosial ketika kepentingan subjektif itu sendiri berselisih jalan dengan pencapaian tujuan-tujuan kebaikan pada umumnya. Jaminan bagi para pekerja untuk makna hidupnya jika berlebihan bertentangan dengan kepentingan-kepentingan kelompok kaya, yang harus membayar kompensasinya. Nasionalisasi tanah bertentangan dengan kepentingan-kepentingan mereka yang dapat memonopolinya untuk keperluan mereka sendiri. Hal yang sama juga terjadi dalam setiap kepentingan sosial (*mashlahah ijtimâ'iyyah*) (*I* 281).

Wahana kepentingan-kepentingan sosial yang berkonflik ini berada pada akar permasalahan sosial.[10]

Ilmu pengetahuan tidak memberi jawaban apa pun pada dilema ini. Sains memang dapat menolong menemukan realitas, dan memberi jawaban atas dampak sebuah produk kimiawi baru atau hukum berat besi (*I* 283–4). Namun, sulit untuk memecahkan masalah sosial. Hanya agama yang dapat memberikan solusi, sebagai "satu-satunya energi (*taqa*) yang dapat mengompensasi manusia atas [kehilangan] setiap kesenangan temporer [sesaat] ... [dengan meyakinkan dirinya] bahwa kehidupan sesaat ini tidak lain adalah satu persiapan untuk kehidupan abadi, dan dengan menciptakan pengertian

sebuah persepsi baru mengenai kepentingan-kepentingannya, juga (memperkenalkan) sebuah konsep untung rugi yang mengungguli [superior dibanding] sekadar kandungan material atau komersial di benaknya" (*I* 286).

Tidak seperti materialisme historis, yang menyoroti solusi permasalahan sosial melalui hukum-hukum sejarah, yaitu lewat pengertian bahwa kelas-kelas berbenturan satu sama lain hingga tercapai kemenangan sebuah kelas tertentu "yang mengontrol makna-makna produksi", Islam justru memandang kontradiksi tersebut sebagai sebuah cara untuk mempertahankan/membuktikan peranan agama dalam proses sosial: mengingat sebuah kepentingan subjektif tidak pelak lagi akan berbenturan dengan kepentingan-kepentingan umum, agama dapat bertindak untuk meredakan dominasi dorongan individual dengan mengingatkannya pada pahala yang mungkin diraih melalui sebuah persepsi eksistensi duniawi yang lebih tinggi, yang kemudian dipandang sebagai sebuah langkah menuju imbalan—atau hukuman—dalam keabadian (*I* 284–6).

"Ekonomi Islam bukanlah suatu sains/ilmu pengetahuan"

Sikap teleologis ini merupakan aspek lain dari sebuah premis dalam suatu bangunan metafora, dan tekanan pada sebuah pendekatan atas ekonomi yang menggabungkannya pada suatu totalitas akhir yang ditentukan oleh agama, disubstansikan oleh tesis bahwa "ekonomi Islam bukanlah suatu ilmu pengetahuan" (*I* 290–4) dan melalui presentasi sebuah kritik terhadap korespondensi Marxis antara pola produksi dan hubungan-hubungan sosial (*I* 295–305).

Tesis pertama bersifat sentral pada metodologi yang belakangan mengikuti perkembangan pandangan ekonomi Islam alternatif. Tidak seperti Marxisme, Islam tidak berdalih untuk menjadikannya suatu ilmu pengetahuan:

> Dalam pengertian itu, ekonomi Islam menyerupai doktrin ekonomi kapitalis karena ia juga merupakan sebuah makna realitas yang berubah, dan tidak dimaksudkan untuk menjelaskannya [mis. Marxisme mencoba baik untuk menjelaskan maupun juga untuk mengubahnya]. Tugas doktrinal yang dihadapi ekonomi Islam adalah mengungkap (menemukan, *kasyf*) keseluruhan gambaran kehidupan eknomi yang sesuai dengan undang-undang Islam (*tasyri'*), dan studi konsep-konsep serta gagasan-gagasan umum yang memancar dari (*tasyu'*) gambaran ini (*I* 291).

Kata pengantar metode tersebut diletakkan terpisah dari naskah ini: dengan tidak mengesankannya seperti metode ilmiah, ekonomi Islam akan dimulai dari tujuan-tujuan sosialnya, dan menggabungkan realitas ekonomi dengannya. Ilmu pengetahuan dapat dan akan digunakan untuk menilai dan mengklarifikasi realitas, namun melalui yang sekunderlah akhir semuanya ini akan dicari. Namun, bagaimana akhir ini ditemukan? Dalam ajaran-ajaran Al-Quran, tentu saja, namun juga dalam kumpulan naskah legal yang lebih saksama dan lebih komprehensif yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnatullah, berakumulasi sepanjang abad. "Operasi penemuan doktrin ekonomi" akan didiskusikan kemudian dalam perincian yang lebih mendetail, dan peranan hukum, terutama dalam karya-karya para ahli hukum, akan dikuliti. Namun, sistem tersebut membutuhkan sebuah penilaian yang jujur mengenai ekonomi Islam selaku sebuah doktrin ideologis yang tidak menyatu dengan ilmu pengetahuan.

Tidak seperti Islam, Marxisme mengklaim metode ilmiah. Shadr bergerak maju untuk membuktikan kesalahan klaim yang berbahaya itu. Marxisme, dikatakannya, adalah sebuah doktrin yang berusaha mengembangkan kesimpulannya dalam proses mengubah dunia sesuai dengan penilaian politik "ilmiah"-nya sendiri. Pada titik terbaiknya, ini hanya menghasilkan suatu lingkaran logika yang cacat.

Marxisme, dijelaskan Shadr, terpisah dari diskusi sebelumnya dan asumsi-asumsi yang cacat pembuktiannya, yaitu bahwa "kekuatan-kekuatan produktif membuat sejarah" (*I* 297 dan bagian pertama), selaku tesis ekonomi sentralnya mengadopsi posisi, "setiap perkembangan dalam operasi-operasi produksi dan pola-polanya diiringi oleh sebuah perkembangan yang diperlukan dalam hubungan-hubungan sosial secara umum, dan dalam hubungan-hubungan distribusi pada khususnya" (*I* 296).

Ini, bagi Islam, adalah salah. Tidak ada hubungan yang diperlukan antara kedua elemen tersebut.

> Islam memandang bahwa manusia beroperasi dalam dua wahana: pada wahana *pertama*, manusia mengerjakan pekerjaan-pekerjaan yang berhubungan dengan alam, dan mencoba beragam cara untuk mengeksploitasinya serta menaklukkannya guna memenuhi kebutuhannya. Pada wahana *kedua*, manusia mengerjakan pekerjaannya dalam berhubungan dengan individu lain dalam beberapa wilayah kehidupan sosial. Bentuk-bentuk produksi merupakan hasil dari wahana pertama, dan sistem sosial (*anzhimah*) adalah

hasil wahana kedua. Masing-masing dari kedua wahana tersebut—dalam eksitensi bersejarah mereka—adalah subjek bagi sejumlah perkembangan dalam pola produksi ataupun dalam sistem sosial, namun Islam tidak memandang suatu hubungan yang diperlukan antara perkembangan bentuk-bentuk produksi dengan perkembangan aturan-aturan sosial (institusi-institusi, *nuzhûm*). Islam dengan demikian mempercayai kemungkinan menyelamatkan sistem sosial yang sama, dengan fungsi-fungsi dan esensinya melalui perkembangan waktu, apa pun perbedaan di antara beragam pola produksi (*I* 296–7).

Sang analis, Shadr melanjutkan, harus membedakan wahana-wahana sosial yang berbeda secara esensial. Manusia dalam masyarakat berfungsi sesuai dengan dua tipe kebutuhan. Tipe pertama bersifat konstan dan tidak berubah, dan berhubungan dengan "organ-organ manusia untuk makan, bereproduksi, penglihatan, dan perasaan" (*I* 298). Namun, kebutuhan-kebutuhan ini ditentukan di sisi lain oleh suatu lingkungan yang berubah, dan memerlukan bagian pembuatan undang-undang mengenai hal tersebut tetap terbuka. Dalam "wahana utama" (*al-jânib al-ra'îsî*), "sistem sosial Islami" Shadr memasukkan "kebutuhan-kebutuhan mapan/tetap dasar dalam kehidupan manusia, seperti kebutuhannya untuk belanja hidup, reproduksi dan keamanan, dan kebutuhan-kebutuhan lain yang disebutkan dalam peraturan-peraturan distribusi kekayaan, peraturan-peraturan pernikahan dan perceraian, kejahatan dan hukuman (*hudûd wa qishâsh*), dan peraturan-peraturan serupa lain dalam Al-Quran dan Sunnatullah" (*I* 299).

Maka apa yang kemudian tertinggal dalam wahana sekunder/kedua (*tsanawiyyah*)? "Aspek-aspek yang mungkin untuk diubah" (*maftûhah li al-taghyîr*) Islam ini telah mengizinkan para pemimpin (*wali al-amr*) untuk menyerahkannya pada pembuatan undang-undang yang baru (*yajtahid*), sesuai dengan kepentingan-kepentingan dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Shadr tidak memerinci apakah wilayah-wilayah tersebut, kendati ia mempersembahkan sebuah bab berikutnya bagi pengaruh-pengaruh *wali al-amr* dalam "wilayah yang bisa diputuskan sekehendak hati" (*minthaqah al-farâgh*). Namun, ia mengakui bahwa di sini juga terdapat peraturan-peraturan tetap yang berkenaan dengan wahana utama, namun beragam dalam pola aplikasi mereka, sebagaimana dalam peraturan "penolakan *dharar*",[11] dan penolakan atas paksaan dalam beragama (*nafy al-haraj fi al-dîn*) (*I* 299).

Menentang Marxisme, Shadr mengusulkan pengakuan atas dua tipe kebutuhan sosial, yang menetapkan wahana legal dengan rezim yang berbeda-beda; dan jika penolakan materialisme historis tidak cukup melalui jalan logika, Shadr melanjutkan, keterangan sejarah cukup untuk membuktikan itu. Para pendukung materialisme historis akan mengejek upaya-upaya para budak atau tuan-tuan mereka untuk membebaskan diri mereka dan untuk mempertanyakan kesamaan derajat sebelum era modern membawa ideal-ideal borjuis dalam arena politik. Tapi bukankah Islam telah menetapkan kesamaan dalam masyarakat Makkah dan Madinah pada abad ketujuh? Dan apakah hadis tidak mengukuhkan bahwa "tidak seorang Arab pun yang lebih baik dibanding orang non-Arab lain kecuali dalam hal kesalehannya" dan bahwa "orang-orang adalah sama sebagaimana gigi-gigi sebuah sisir (*asnân al-musyt*)" (*I* 301)?

Masalah perekonomian sentral

Problem perekonomian sentral kapitalisme bagi Shadr adalah kurangnya sumber-sumber alam untuk memenuhi tuntutan yang ditimbulkan oleh peradaban itu sendiri. Bagi Sosialisme, problem ekonomi sentral adalah kontradiksi antara pola produksi dan hubungan-hubungan distribusi.

Islam tidak menyetujui pandangan kapitalis karena Islam mempertimbangkan bahwa alam memiliki sumber-sumber yang berlimpah bagi manusia. Islam juga tidak menyepakati pandangan sosialis dalam hal bahwa masalahnya terletak bukan "pada bentuk-bentuk produksi, namun pada faktor manusia itu sendiri" (*I* 307).

> Ketidakadilan manusia mewujud dengan sendirinya dalam bidang ekonomi sebagai distribusi yang buruk ... karena manakala ketidakadilan dibasmi dari bentuk-bentuk distribusi sosial, dan kapasitas-kapasitas umat manusia dimobilisasi untuk mengeksploitasi sumber-sumber alami, maka masalah sebenarnya bukan lagi permasalahan ekonomi (*I* 308).

Tekanan *Iqtishâdunâ* dengan demikian didasarkan pada distribusi, dan pada cara-cara yang Islam telah mengorganisasi distribusi sedemikian rupa untuk memaksimalkan kekayaan ekonomi melalui eksploitasi manusia terhadap sumber-sumber alam. Konsep distribusi membentuk bundelan ekonomi Islami yang dianalisis oleh Shadr dan pembagian utama buku tersebut memisahkan "distribusi sebelum produksi" dan "distribusi sesudah produksi".

Sebelum melaju pada deskripsi skema distribusional, Shadr menyimpulkan bagian perkenalan batas-batas wilayah ekonomi Islam dengan beberapa penjelasan mengenai dua konsep esensial mengenai doktrin, kebutuhan dan kerja, dari perspektif syariat.

Pekerja dan kebutuhan

Pusat dari perspektif legal adalah fakta bahwa distribusi diidentifikasi sebagai wilayah tempat masalah ekonomi sentral masyarakat dihasilkan. "Perangkat-perangkat" distribusi dengan demikian didiskusikan Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr melalui dua konsep yang menopangnya, kebutuhan dan kerja. "Perangkat-perangkat distribusi, *jihâz al-tauzî'*, dalam Islam, dinyatakan oleh dua peranti esensial: kerja, *'amal*, dan kebutuhan, *<u>h</u>ajah'* (*I* 308).

"Dari perspektif Islami, kerja adalah alasan bagi kepemilikan pekerja atas hasil dari pekerjaannya. Kepemilikan pribadi yang didasarkan pada pekerjaan adalah sebuah dorongan alami manusia untuk mencocokkan hasil pekerjaannya dengan dirinya sendiri" (*I* 311). Konsekuensinya, yakni

> peraturan komunis adalah bahwa pekerjaan merupakan alasan bagi masyarakat dan bukan bagi individu atas kepemilikan [status]; peraturan sosialis adalah bahwa pekerjaan merupakan penyebab/penentu nilai komoditas, dan karena itu menjadi alasan bagi kepemilikan pekerja atas komoditas tersebut, dan bukan menjadi alasan bagi nilai komoditias. Karena ketika seorang pekerja mengekstraksi sebutir mutiara, ia dengan demikian tidak memberikan nilai pada mutiara tersebut, namun ia memilikinya melalui pekerjaan [ekstraksi]-nya. (*I* 312)

Dalam teori Shadr, konsep kebutuhan berfungsi dalam suatu cara yang spesifik bagi Islam. Ia menerangkan bahwa dalam teori sosialis, kebutuhan dihalangi oleh sentralitas kerja. Setiap masyarakat terdiri dari tiga strata utama—sebuah kelompok yang bekerja dan membelanjakan apa saja yang dibutuhkannya bahkan lebih, kelompok lain yang bekerja namun hidup di bawah kebutuhan-kebutuhan dasarnya, dan sebuah kelompok yang tidak dapat bekerja karena berbagai alasan. Dalam logika lurus teori sosialis, kelompok terakhir ini dikutuk karena pada dirinya tidak terdapat suatu apa pun yang "menjustifikasi penghasilannya sebagai suatu bagian dari pengeluaran umum dalam operasi distribusi" (*I* 315). Ini berdiri sebagai suatu kontras yang tajam dengan Islam, yang kebutuhan adalah sebuah

komponen distribusi yang esensial, dan diatur oleh prinsip moral "jaminan umum dan solidaritas sosial dalam masyarakat Islam" (*I* 313).

Bersama kebutuhan dan kerja, sebuah elemen ketiga bagi Shadr menopang teori distribusi Islam: pandangan orisinal Islam mengenai properti. "Ketika Islam mengizinkan bangkitnya kepemilikan pribadi berdasarkan kerja, ia menentang baik Sosialisme maupun Kapitalisme dalam hak-hak yang dianugerahkan bagi sang pemilik" (*I* 321). Dalam Islam, bekerja adalah konsep sentral yang menurunkan properti. Seluruh bentuk properti karena itu harus dikualifikasikan. Dalam perspektif ini, properti menjadi "sebuah elemen sekunder distribusi" (*I* 321), dan selalu dibatasi oleh satu tatanan nilai moral dan kepentingan-kepentingan sosial yang dikukuhkan melalui agama. Peraturan umumnya adalah bahwa "kepemilikan pribadi muncul hanya dalam barang-barang (*amwâl*) yang telah dilunakkan dalam komposisi-komposisi mereka atau beradaptasi dengan kerja manusia, terkecuali barang-barang dan sumber natural yang tidak bercampur dengan pekerjaan" (*I* 320). "Tanah, sebagai contoh, adalah sebuah komoditas dalam [undang-undang] yang kerja tidak dapat memasukinya. Ia tidak bisa dimiliki sebagai properti pribadi" (*id.*).

Elemen-elemen ketiga yang membentuk basis distribusi perangkat-perangkat Islam diringkas oleh Shadr sebagai berikut:

> Kerja adalah alat distribusi yang paling primer dipandang dari sudut kepemilikan. Orang yang bekerja di alam memetik buah kerjanya dan memilikinya.
>
> Kebutuhan adalah alat distribusi primer sebagai pernyataan sebuah hak manusia yang bersifat esensial dalam kehidupan. Masyarakat Islam mengakui dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan esensial.
>
> Properti adalah alat distribusi sekunder, melalui aktivitas komersial yang diizinkan Islam dalam syarat-syarat istimewa yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam mengenai keadilan sosial ... (*I* 322).

Problem sosial esensial, ketidakadilan, dengan demikian "dijelaskan" secara ekonomis oleh Shadr dalam konteks distribusi. Kebanyakan isi *Iqtishâdunâ* diabdikan untuk menjelaskan sebuah sistem distributif Islami yang bersumber dari kewajiban-kewajiban dalam hukum Islam di bidang ekonomi. Sebelum memperkenalkan perincian peraturan-peraturan legal ini, sang cendekiawan Najaf masih menaruh perhatian lebih jauh lagi terhadap dua poin pendahuluan sebelumnya:

Pertama, dia menjelaskan secara singkat pertanyaan-pertanyaan ringan mengenai perputaran/sirkulasi (*tadâwul*), yang didiskusikannya sebagai sebuah wilayah lain tempat ketidakadilan diciptakan, mengingat uang menjadi sebuah komoditas yang siap untuk ditimbun atau digunakan, tidak dimaksudkan guna memfasilitasi sirkulasi, namun sebagai sebuah objek kekayaan *per se*. Islam, dalam pandangan Shadr, berhati-hati guna mencegah guncangan peristiwa yang bisa diramalkan ini, yang merupakan tipikal dari masyarakat-masyarakat kapitalis. Kapitalisme memisahkan uang dari pemanfaatan sirkulasinya, dan menggunakannya untuk keperluannya sendiri. Namun, keseimbangan yang tepat diperbaiki melalui tiga syarat esensial syariat: pembayaran pajak-pajak (*zakat*) yang secara langsung membelokkan kecenderungan menimbun harta, larangan atas riba, dan campur tangan penguasa yang sekehendaknya (*I* 322–31).

Kemudian, ia berargumentasi bagi kebutuhan untuk membangun hubungan erat secara metodologis di antara hukum dan ekonomi, dan peranan syariat yang sesungguhnya dalam penemuan disiplin ekonomi Islam.

Metode Iqtishâdunâ: *hukum dan ekonomi*

Premis yang menjadi dasar keseluruhan metode *Iqtishâdunâ* bersumber dari perbedaan antara doktrin dan ilmu pengetahuan, dengan mazhab[12] didefinisikan sebagai suatu cara yang ditempuh sebuah masyarakat untuk mencapai pembangunan ekonominya dan mengenali permasalahan praktisnya; sedangkan *'ilm* (sains, pengetahuan), didefinisikan sebagai ilmu pengetahuan yang menjelaskan kehidupan ekonomi dan rantai-rantai antara fakta-fakta ekonomi dan penyebab serta faktor-faktor yang menentukannya.

Dari pembedaan sentral ini, Shadr menggambarkan sejumlah kesimpulan dan akibat-akibat yang pasti, yang dapat kita kelompokkan kembali menjadi empat tesis:

Tesis 1: Perekonomian Islam adalah sebuah *mazhb*, sebuah doktrin, bukan suatu ilmu pengetahuan, *'ilm*. Ia memperlihatkan cara untuk mengikutinya di bidang ekonomi, dan tidak menerangkan bagaimana peristiwa-peristiwa ekonomi terjadi.

Kedua wilayah doktrin dan ilmu pengetahuan tersebut harus dipisahkan sejelas mungkin dalam pendekatan pada perekonomian Islam. Tidak ada gunanya, demikian argumentasi Shadr, untuk mencari sebuah ilmu pengetahuan ekonomi dalam Islam. Sebuah disiplin semacam itu memang tidak ada. Dalam Islam tidak ada yang menandingi tulisan para pemikir seperti

Ricardo atau Adam Smith (*I* 338). Kesalahan epistemologis dalam mengesankan status ilmiah ekonomi Islam bersumber dari sebuah penolakan untuk mengapresiasi bahwa apa yang ditawarkan Islam bukanlah kesimpulan-kesimpulan yang mengukuhkan suatu ilmu pengetahuan ekonomi, melainkan serangkaian pedoman yang ditawarkan oleh suatu doktrin.

Tesis 2: Perekonomian Islam didasarkan pada gagasan keadilan.

Doktrin dalam kasus Islam adalah suatu realitas yang kuat berdasarkan pada sebuah konsep sentral, keadilan sosial (*al-'adâlah al-ijtimâ'iyyah*). Tidak heran jika kemudian di sana tidak terdapat ilmu pengetahuan ekonomi, mengingat konsep keadilan tidak termasuk dalam wilayah ilmu pengetahuan. Keadilan esensinya adalah suatu "apresiasi etis" (*taqdîr wa taqwîm khuluqî*) (*I* 339). Dengan demikian, disimpulkan Shadr, "konsep kepemilikan pribadi, tentang kebebasan ekonomi, tentang larangan (*ilghâ'*) bunga bank, atau tentang nasionalisasi alat-alat produksi, semua ini diatur oleh doktrin tersebut karena mereka berhubungan dengan gagasan keadilan. Kontrasnya, hukum penyusutan dalam keuntungan,[13] hukum permintaan dan penawaran, atau hukum pengupahan *yang tegas* (*the iron law of wages*), diatur oleh hukum-hukum yang dibuat secara ilmiah" (*I* 339).

Kesimpulannya: konsep-konsep *halal* (yang diizinkan/dibolehkan), dan *haram* (yang dilarang) dalam Islam hadir di seluruh langkah kehidupan, dan mereka membantu meletakkan Tesis 2 dalam perspektif praktis. Melalui gagasan tindakan-tindakan yang dilarang dan/atau diperbolehkan, dimungkinkan untuk menemukan perincian-perincian doktrin perekonomian Islam (*I* 341). *Halal* dan *haram* menjadi dua konsep sentral dalam hukum Islam adalah sangat penting untuk beralih pada hukum bagi program perekonomian Islam.

Tesis 3: Hukum Islam adalah cara yang dianjurkan bagi perekonomian Islam.

Shadr mengawalinya dengan menekankan kemustahilan menyamakan hukum dan ekonomi, apakah dalam Islam ataupun dalam mazhab pemikiran lain. Banyak negara menganut sebuah sistem kapitalis, namun beberapa di antaranya mengikuti hukum-hukum asli Roman-Jerman, sementara yang lain mengadopsi tradisi Anglo-Saxon.

Kendati demikian, masih terdapat sebuah hubungan yang kuat antara hukum dan ekonomi. Dalam istilah hukum sipil misalnya, sentralitas tujuan obligasi dan keleluasaan dua kelompok untuk mengikat kontrak yang mereka setujui bersama, berada di jantung perundang-undangan menyangkut

kontrak-kontrak, seperti penjualan dan penyewaan. Demikian pula, dalam hukum barang-barang tak bergerak, kepemilikan merupakan hak mutlak sentral, dan perundang-undangan akan berpegang pada beragam manifestasinya dengan menghormati dan melindungi hak absolut ini. Dalam kedua kasus, jika tujuan legal obligasi bersumber secara esensial berdasarkan pada konsep kepemilikan bebas, dan jika hukum barang tidak bergerak secara esensial berdasarkan pada konsep kepemilikan bebas, maka keduanya berakar pada doktrin yang terletak di jantung sistem kapitalis, yang meletakkan kepercayaan mereka pada dan kebebasan hak-hak individual untuk bebas memiliki dan membuat kontrak (*I* 342–4).

Contoh lebih jauh, tambah Shadr, adalah fakta bahwa di abad kedua puluh, kemutlakan hak-hak individual telah dirongrong lewat kebangkitan hak-hak kolektif. Hukum obligasi, dan perlunya akomodasi bagi kontrak-kontrak kolektif, seperti halnya hukum properti/kepemilikan, dan hak negara untuk memproses pencabutan hak milik/penyitaan, diberlakukan sesuai dengan perbuatannya.

Penjelasan-penjelasan ini mengklarifikasi validitas metode yang dipilih untuk memaparkan perekonomian Islam. Dalam rangka memahami perekonomian Islam, cara untuk melangkah maju adalah dengan mengawalinya dari hukum, dan dari pelaksanaan hukum tersebut, membangun mekanisme struktur ekonomi. Shadr lagi-lagi menggunakan metafora sebuah bangunan, dan konsep-konsep suprastruktur serta infrastruktur Marxisme yang sudah dikenal. Hukum sipil, dalam skema ini, adalah suprastrukturnya, lantai atasnya (*binâ' fauqi*) bersandar pada basis ekonomi (*qâ'id*) bangunan (*I* 343). Jalan bagi sang pemikir Islam dengan demikian adalah bergerak dari suprastruktur legal ini untuk menemukan fondasi ekonomi yang berada di bawahnya. Ini menghadirkan sebuah latihan dalam penemuan (*iktisyâf*) yang menetapkan pembedaan metode Islami, sebagai kontras terhadap proses pembentukan (*takwîn*) intelektual yang mengarakterisasi teori ekonomi Barat.

Tesis 4: Perekonomian Islam didasarkan pada penemuan, bukan pembentukan.

Arah metodologis para ekonom Islam yang secara khusus terkumpul dalam sistem Shadr memperlihatkan perbedaan sikap antara cendekiawan yang satu dengan ilmuwan lainnya yang mempelajari sistem ekonomi lainnya. Manakala sang cendekiawan menggali perekonomian kapitalis dan sosialis, upaya ini akan langsung menggiring mereka pada tulisan-tulisan orang-orang terpelajar dalam bidang tersebut, tanpa perlu, seperti dalam kasus

Adam Smith atau David Ricardo, menguatirkan pandangan-pandangan legal mereka, poin awal bagi cendekiawan Islam "akan terletak pada suatu metode yang berbeda". Cendekiawan Islam pada kenyataannya hanya memiliki sedikit pilihan karena tulisan-tulisan ekonomi klasik tidak dikenal dalam Islam, dan karena metodologi yang premis dijadikan tolok ukur disandarkan pada paradigma "dilarang-diizinkan" yang ditetapkan Al-Quran, maka ia membutuhkan kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari faktor suprastruktur —hukum—dan faktor infrastruktur-perekonomian:

> Kami dapat mendefinisikan metode ini dalam konteks hubungan beruntun (*'ilaqât al-taba'iyyah*) yang kami jelaskan sebelumnya tentang doktrin dan hukum. Sepanjang hukum sipil yang menetapkan lantai atas (*tabiq fauqi*) dalam hubungannya dengan doktrin, dibangun di atas hukum, dan menggambarkan arah-arahnya bersumber darinya, maka dimungkinkan untuk menemukan doktrin tersebut melalui jalur hukum, jika kita mengetahui hukum apa yang menjadi dasar doktrin tak dikenal itu. Kemudian akan sangat penting pula bagi proses penemuan guna mencari penerangan atas doktrin tersebut di lingkaran-lingkaran luar, misalnya pada suprastruktur dan dampak-dampak yang direfleksikannya dalam berbagai bidang, guna meraih suatu apresiasi yang tepat tentang berbagai tipe gagasan dan teori dalam bidang ekonomi yang tersembunyi di belakang manifestasi-manifestasi ini, melalui penerangan-penerangan dan efek-efek tersebut (*I* 348).

Bagian ini merupakan dalil epistemologis sentral dari sistem ekonomi Shadr yang "jungkir-balik" (*bi-syakl maqlûb*).[14] Darinya bersumber keseluruhan struktur penemuan-penemuan Shadr. Dalam hukum sipil dan sistem finansial seperti yang diperlihatkan oleh para fuqaha Islam klasik, melalui *Iqtishâdunâ* ia membacakan peraturan-peraturan yang kemudian disatukannya dalam sebuah fraselogi ekonomi modern.

Namun, peraturan-peraturan tersebut, diakui Shadr, lebih besar dibandingkan perekonomian sistem. Ketika Islam memerintahkan larangan atas riba, ketiadaan pinjaman-pinjaman dengan beban bunga merupakan bagian dari suatu suprastruktur legal umum yang spesifik pada suatu doktrin perekonomian Islam, tetapi pelarangan menipu (*ghisysy*) tidak memperlihatkan alasan doktrin Islam yang kuat karena seluruh sistem ekonomi juga melakukan larangan yang sama. Dalam suatu pembedaan yang berhubungan, "dua pajak: keseimbangan sosial (*tawâzun*) dan *jihâd*" beroperasi dalam sebuah perilaku

berbeda yang bisa ditandai. Manakala pajak bagi keseimbangan sosial, sebagaimana dalam kasus *zakat*, menjadi bagian dari proses penemuan, dan membantu mendefinisikan perekonomian sistem tersebut, "pajak *jihâd* berhubungan dengan peranan khutbah guna mengajak seseorang masuk dalam agamanya (*da'wah*) dalam sebuah pemerintahan Islam, dan tidak berhubungan dengan doktrin ekonomi Islam" (*I* 351–2).

Bersama dengan kewajiban-kewajiban legal, penemuan tersebut dapat dipandu oleh hal yang diistilahkan Shadr sebagai konsep-konsep, *mafâhim*, yang masih merupakan turunan dari unsur-unsur suatu *Weltanschauung*. Pilar-pilar pandangan dunia ini cenderung menjadi generalisasi-generalisasi yang berhubungan dengan persepsi Islam mengenai semesta, manusia, masyarakat, dan alam, dan tidak menetapkan hukum positif. Namun, mereka membantu bentuk cetakan tempat sistem ekonomi beroperasi. Demikian pula halnya dengan kasus pandangan Islam mengenai tempat manusia di alam semesta, selaku perpanjangan tangan/wakil Tuhan di bumi, dan tentang konsepsi-konsepsi umum menyangkut kepemilikan atau sirkulasi: "Kami dengan demikian mengetahui bahwa pandangan-pandangan Islam mengenai dunia dapat menyusun suatu kerangka kerja intelektual untuk bidang ekonomi. Kerangka kerja ini esensial karena ia membolehkan naskah-naskah legal memanifestasikan dirinya sendiri, melalui dirinya, dalam suatu perilaku yang komprehensif" (*I* 355).

Unsur-unsur yang didasarkan pada pandangan Dunia Islam juga penting untuk memahami tempat campur tangan pemerintah, yang begitu sentral baik bagi sistem Shadr maupun bagi pertanyaan-pertanyaan institusional dan ekonomi aktual yang telah mengguncangkan perdebatan Iran sejak revolusi pecah.[15]

Minthaqah al-farâgh, sebuah konsep esensial dalam sistem Shadr, adalah sebuah wilayah di masyarakat yang penguasa dapat berbuat sekehendaknya, begitu pula dengan peranan intervensinya sebagaimana telah ditetapkan oleh hukum. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, dalam *Iqtishâdunâ* Shadr menghindari masalah legitimasi penguasa, dan cara-cara sang penguasa meraih kekuasaannya. "Penguasa adil"-nya adalah *ḫâkim syar'î* dalam tradisi Syi'ah, namun ia juga menyebutnya dengan istilah *imâm* (untuk konotasi non-Syi'ah). Premisnya adalah eksistensi seorang penguasa Islam yang mengatur masyarakat berdasarkan basis hukum, dan *Iqtishâdunâ* dalam bab terakhirnya menawarkan beberapa tugas yang dapat dan harus dilaksanakan seorang

pemimpin untuk memperbaiki keseimbangan sosial dalam pandangan permasalahan ekonomi.

Pada titik studinya ini, Shadr dengan demikian hanya menaruh perhatian pada bagaimana menemukan teori ekonomi dalam Islam dan akibat-akibat/pengaruh-pengaruhnya dalam wilayah yang dapat diputuskan sang pemimpin sekehendaknya. Mengingat syariat adalah jalan yang dianjurkan untuk penemuan ini, bacaan "ekonomis" istimewa para ahli hukum haruslah diperiksa/diuji dalam perincian metodologis yang lebih mendetail. Yang utama bagi epistemologi *Iqtishâdunâ* adalah hubungan antara ekonomi dengan syariat.

Sebuah bagian yang panjang didedikasikan bagi proses pemahaman hukum. Ini berkembang sepanjang dua garis: kebutuhan akan *ijtihâd* dan problematika objektivitas.

Bagian Muhammad Bâqir Al-Shadr pada *ijtihâd* sangat penting karena peranan konsep ini dalam konteks Syi'ah. Shadr berhati-hati untuk menghindari celah-celah sektarianisme Syi'ah dalam kebanyakan risalah mayornya, terutama dalam karya-karyanya di bidang filosofi, logika, ekonomi, dan perbankan.[16] Kesuksesan Shadr di bidang ini di tengah dunia Sunni, yang karya-karyanya digunakan dalam universitas-universitas, merupakan saksi pentingnya universalisme sumbangsih-sumbangsihnya pada pentas percaturan Islam. Ini terutama benar dalam hal *Iqtishâdunâ*, yakni penggunaan konsep *ijtihâd* serupa dengan yang akan ditemukan seseorang dalam pemahaman pembaru-pembaru Sunni pada abad sesudah masa Muhammad 'Abduh. Dalam pemahaman ini, *ijtihâd* adalah sebuah proses kreatif dalam wilayah hukum, yakni aturan-aturan yang ditemukan dalam Al-Quran dan Sunnatullah diinterpretasikan untuk mencocokkan kebutuhan-kebutuhan/persyaratan-persyaratan dunia modern.

Shadr menekankan pentingnya proses kreatif ini dan melegitimasinya melalui pernyataan yang sama yang menempatkan *ijtihâd* pada tempat istimewa dalam syariat guna menemukan teori Islam mengenai perekonomian. Adalah benar, tulisnya, bahwa secara normal sudah cukup memadai "untuk membawa naskah-naskah Al-Quran dan Sunnatullah guna mengumpulkan konsep-konsep dan aturan-aturan yang sama, dengan semuanya itu seseorang akan berakhir pada teori-teori doktrinal umum. ... namun naskah-naskah tersebut tidak mewujudkan—secara umum—kandungan legal atau konseptualnya dalam suatu cara yang jelas dan tepat" (*I* 359). Dengan demikian—tidak dapat tidak—upaya untuk menyusun aturan-aturan ekonomi lebih jauh lagi akan bisa dilaksanakan.

Sesungguhnya, *mujtahid-mujtahid* yang berbeda akan menjelaskan realitas ekonomi lewat beragam sudut pandang. Ini, dituliskan Shadr, adalah fenomena yang normal. Bahaya justru dimulai ketika proses tersebut dirongrong oleh "subjektivisme" (*dzâtiyyah*). Di bidang ekonomi, sebagai lawan areal-areal yang berhubungan dengan peraturan-peraturan untuk individu, ancaman subjektivisme tampak lebih besar karena pemisahan historis yang sudah berlangsung lama antara pengabaian aturan-aturan yang asli dengan penerapan mereka saat ini.

Subjektivisme lebih jauh lagi diterangkan sebagai bahaya "pembenaran realitas" (*justifying reality*). Dalam kasus perbankan, misalnya, diterangkan bahwa riba adalah *usury* (dalam bahasa Inggris diterjemahkan sebagai bunga yang sangat tinggi—penerj.) dan bukan *interest* (dalam bahasa Inggris juga berarti bunga, namun istilah ini diperuntukkan bagi bunga penyertaan modal —penerj.), dengan demikian pinjaman dengan bunga (*interest*—English) yang dipraktikkan secara meluas dapat dibenarkan. Kedua, pembenaran realitas dapat mengambil bentuk sebuah naskah/ayat yang diinterpretasikan dalam suatu kerangka kerja yang tidak bersifat Islami. Ini merupakan kasus properti pribadi, yang diartikan akan meliputi segalanya, ketika ia justru sesungguhnya terbatas pada sebuah wilayah yang spesifik dan sempit. Ketiga, Shadr melontarkan peringatan guna menentang "pengabstraksian bukti legal dari keadaan-keadaan dan kondisi-kondisi" yang mengelilinginya. Dalam fiqih, ini disebut dalam konteks *taqrîr*, yang didefinisikan Shadr sebagai "sikap diam Rasulullah atau Imam (Syi'ah) menyangkut sebuah tindakan spesifik yang disaksikannya, sikap diam yang mengungkapkan persetujuannya dan (sejak itu) penerimaan Islam terhadapnya" (*I* 365). Sikap diam semacam itu, sebagai satu aturan, berarti persetujuan. Namun, bentuk abstraksi semacam ini tidak dapat dioperasikan dalam sebuah situasi yang kini jauh lebih kompleks daripada hari-hari Rasulullah, tutur Shadr. Misalnya, banyak bentuk produksi industri dihubungkan dengan sebuah izin yang diberikan bagi keperluan serupa, situasi-situasi yang lebih transparan pada awal Islam, dan sebagai sebuah anakronisme yang membenarkan praktik zaman sekarang tindakan ini dinilai keliru secara metodologis. "Realitas hari ini penuh dengan contoh-contoh produksi kapitalis dan industri-industri ekstraktif, yang mengambil bentuk kerja dari karyawan yang digaji untuk mengekstraksi sumber-sumber pertambangan seperti garam atau minyak bumi, dan seorang kapitalis yang membayar upah mereka dan menganggap dirinya sebagai pemilik komoditas yang diekstraksi tersebut. Kontrak pekerjaan

[sewa] (*'aqd al-ijârah*) hari ini tampak wajar saja dari segi muatannya—misalnya, karyawan menerima gaji sementara sang kapitalis menganggap dirinya memiliki hak kepemilikan atas komoditas tersebut ..." (*I* 366–7). Melalui jalan *taqrîr*, dan berhadapan dengan analogi tersebut, sikap diam syariat atas tipe *ijârah* ini menjadi bukti bahwa Islam telah mengizinkannya. Bagaimanapun, Shadr menunjukkan, terdapat suatu penipuan besar dalam penalarannya karena bentuk abstraksi semacam ini mengabaikan kondisi-kondisi normal perizinan, fakta bahwa praktik ini tidak diketahui secara meluas pada masa Rasulullah. Adalah salah "mengabstraksikan perilaku hidup (*suluk ma'asy*) dari keadaan-keadaan objektif, dan memproyeksikan perilaku ini di masa penetapan undang-undang", misalnya, pada hari-hari Rasulullah atau para Imam (*I* 364–70).

Problem lain yang berkaitan dengan subjektivisme terletak dalam posisi-posisi pembaca hukum yang telah dipertimbangkan sebelumnya, yang mencoba untuk menerapkannya pada teori perekonomian Islam. Dengan kata lain, ini merupakan masalah pengacara yang menelusuri naskah-naskah klasik guna menemukan aturan-aturan yang dirasa cocok dengan apa yang dicarinya untuk melengkapi sistem ekonominya.

Subjektivisme, ia menjelaskan panjang lebar (*I* 370–84), terkadang memang tidak terhindarkan:

> *Ijtihâd* adalah suatu operasi yang rumit, yang penuh dengan keragu-raguan di setiap sisinya. Bagaimanapun meyakinkannya kemungkinan hasilnya dalam pikiran seorang *mujtahid*, ia tidak dapat memastikan kebenarannya dalam realitas secara mutlak sepanjang sebuah kesalahan masih terpikirkan dalam penalarannya. Ini dapat disebabkan [oleh sejumlah alasan]: kekeliruan teks/ayat tersebut *vis-a-vis* (berhadapan dengan) realitas (kendati bagi ia sendiri tampaknya benar); sebuah kesalahpahaman naskah tersebut; cara naskah/ayat dipersatukan dengan naskah-naskah lain, atau karena [kesimpulan-kesimpulan yang diambil dari] sebuah naskah tidak memasukkan naskah-naskah lain yang signifikan bagi materi subjek, yang telah diabaikan oleh sang praktisi, atau telah dilupakan selama berabad-abad (*I* 373).

Sekalipun demikian, disimpulkan Shadr, daya pikat subjektivisme seharusnya jangan sampai mengurangi upaya seorang *mujtahid* dalam wilayah ekonomi. Di sini terdapat suatu kesatuan dan suatu kekomprehensifan dalam dunia legal Islam. "Kepercayaan [dalam realitas sebuah dunia legal semacam

itu] telah membuat kami [Shadr] mempertimbangkan peraturan-peraturan legal sebagai sebuah suprastruktur, yang harus dilebihkan untuk meraih hal yang lebih dalam dan lebih luas, dan menemukan dasar-dasar sandaran suprastruktur ini serta dengan faktor apa saja ia bersesuaian" (*I* 374). *Ijtihâd* tidak diragukan lagi juga memasukkan faktor kesalahan-kesalahan, disimpulkan Shadr, namun ini merupakan suatu latihan yang benar dan diperlukan untuk menemukan jalan hukum menuju perekonomian Islami.

Dalam sebuah pernyataan metodologis akhir yang penting dalam bagian *Iqtishâdunâ* ini, Shadr menggunakan masalah-masalah dan kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh para *mujtahid* dalam upayanya untuk meneliti sebuah topik yang tampak sentral dalam perhatian-perhatian menyangkut Timur Tengah di tahun '60-an. Ini merupakan masalah penyetaraan Islam dan Kapitalisme. Contoh yang digunakan untuk melemahkan asumsi tersebut digambarkan dari aspek kesalahan lain yang ditanamkan dalam pendekatan "pembenaran realitas." Kekeliruan-kekeliruan mengambil bentuk apa yang digambarkannya sebagai "penipuan realitas praktis, *khidâ' al-wâqi' al-tathbîqî* (*I* 378–84).

Dengan cara yang sama sebagaimana sebuah studi teoretis perekonomian Islam dimungkinkan dengan cara menelusuri naskah-naskah legal klasik, Shadr mempertahankan gagasan studi perekonomian Islam melalui beberapa penerapan awalnya. Ekonomi terapan bisa dianalisis, demikian argumentasi Shadr, melalui praktiknya pada periode kehidupan Rasulullah, bagaimanapun pendeknya (*I* 378).

Suatu studi ekonomi terapan semacam itu nyata-nyata tetap terbatas, mengingat lebih sulit menggeneralisasi dari sejumlah contoh relevan yang telah mencapai kita dari epos tersebut. Ini khususnya benar pada generalisasi yang menggambarkan Islam serta Kapitalisme bersama-sama.

"Saya tidak menyangkal," tutur Shadr, "bahwa individu dalam masyarakat era Rasulullah menjalankan sebuah aktivitas bebas, dan bahwa ia menguasai kebebasannya dalam sebagian besar bidang ekonomi, dan saya tidak menyangkal bahwa hal ini merefleksikan aspek kapitalis dari perekonomian Islam" (*I* 379). Namun di sini, terdapat sebuah kontradiksi antara praktik ini, yang berhubungan dengan kita dalam sejumlah kasus, dan teori yang mencapai kita dari aturan-aturan legal. Kontradiksi ini dapat diatasi dengan mendukung yang terakhir mengenai "penipuan realitas praktis" karena keterbatasan kekuasaan manusia pada alam di masa itu (*I* 380):

> Mereka yang berpikir bahwa teori ekonomi Islam adalah kapitalis, dan bahwa teori tersebut percaya pada kebebasan kapitalis, akan dimaafkan jika mereka menggambarkan kesimpulan-kesimpulan [perasaan] dari studi manusia di zaman praktiknya [misalnya, pada masa Rasulullah] dan dari tingkat kebebasan manusia. Ini, bagaimanapun, adalah perasaan yang keliru (*ihsâs khad'*), karena intuisi yang bersumber dari pengamatan atas praktik tersebut tidak dapat berdiri sebagai pengganti fakta-fakta legal dan naskah-naskah yurisprudensi yang telah dibangun, yang mengungkapkan sebuah kandungan non-kapitalis (*I* 382).

Ini tidak berarti bahwa Islam mengundang-undangkan merek dagang awal Sosialisme, dan Shadr buru-buru menambahkan bahwa penolakan Islam pada saudara kembar (*nemesis*) sosialisnya, sebuah tesis yang dipertahankannya panjang lebar dalam bagian pertama *Iqtishâdunâ*. Teori-teori ini dalam bagian pertama *Iqtishâdunâ* tampak negatif, dalam hal bahwa mereka cenderung untuk memperlihatkan mengapa pandangan-pandangan ekonomi dan sosial Islam berbeda dari dua sistem dunia yang telah diungkapkan terdahulu. Sisa dari buku tersebut didedikasikan untuk sebuah latihan positif. Melalui pembacaan hukum, dalam sebuah hubungan yang kini telah dibenarkan secara metodologis, Shadr mulai melangkah untuk mengungkapkan struktur ekonomi Islam dalam tradisi kemerdekaan dan kemurniannya melalui sebuah *detour* (perjalanan penuh kelokan) dalam karya-karya para ahli hukum (*fuqâhâ*) (*I* 384).

Distribusi dan faktor-faktor produksi

Faktor satu. Tanah

Sebagaimana ditampilkan dalam pendapat-pendapat metodologis Shadr, substansi ekonomi Islam terpusat pada analisis perangkat-perangkat distributif Islam sebagaimana dapat diterangkan dari naskah-naskah legal.

Distribusi terbagi dalam dua kelompok, distribusi sebelumnya dan distribusi pascaproduksi. Di bawah bagian pertama, empat faktor diidentifikasi sebagai sumber-sumber alam untuk produksi (*mashâdir al-thabî'ah li al-'intâj*): (1) tanah; (2) materi-materi kasar, kebanyakan berupa sumber-sumber pertambangan; (3) air; dan (4) sisa dari sumber-sumber alam (laut, mutiara, binatang-binatang liar, dan lain-lain).

Di zaman modern, akses pada tanah dipertimbangkan sebagai faktor ekonomi yang paling penting. *Iqtishâdunâ* mendedikasikan bagian terpanjangnya untuk menganalisis hak-hak yang terkait dengan tanah.

A. Tanah yang ditentukan (nasibnya) secara historis

Dalam upaya Shadr mempelajari para *fuqâhâ* klasik, kepemilikan tanah tidak dapat dipisahkan dari cara sebuah tanah tertentu berada di bawah pemerintahan Islam: "Kepemilikan tanah di Irak berbeda dengan kepemilikan tanah di Indonesia karena Irak dan Indonesia berbeda dalam cara mereka menyambut Islam" (*I* 394). Tiga tipe umum tanah dapat diturunkan dari pola historis: (1) tanah yang "menjadi Muslim" melalui penaklukan (*fath*), seperti di Irak, Mesir, Suriah, Iran, dan "berbagai bagian Dunia Islam" (*I* 394); (2) tanah yang menjadi Muslim melalui persuasi (*da'wah*); dan (3) tanah persetujuan (*shulh*).

A1. Tanah taklukan

Di tanah taklukan, sebuah pembedaan dibuat antara (a) tanah yang dimakmurkan manusia pada waktu penaklukan, (b) tanah mati pada waktu penaklukan, dan (c) tanah yang makmur secara alami.

A1a. Tanah yang dimakmurkan manusia: properti publik

Baik para fuqaha Sunni maupun Syi'ah, tulis Shadr, setuju bahwa tanah taklukan yang ditanami pada saat dorongan kemenangan Islam adalah milik seluruh Muslim. Kepemilikan pribadi dengan demikian konsekuensinya adalah dilarang. Buah-buahan dan keuntungan yang dipetik para penggarap tanah ini, secara prinsip, merupakan properti komunitas (*ummah*), dan para pekerja yang mengeksploitasi tanah tersebut harus membayar bea [pada negara] seolah ia hanya menyewanya. Harga sewa itu disebut *kharaj*, dan konsekuensinya, tanah tersebut diklasifikasikan sebagai tanah *kharaj*. Tidak terdapat kepemilikan pribadi atas tanah *kharaj*. Bagian ini jatuh di bawah kontrol publik. Shadr berhati-hati untuk menspesifikasikan bahwa kontrol dalam kasus ini berbeda dengan nasionalisasi. Kepemilikan negara atas tanah *kharaj* digambarkan sebagai "publik" (*ummah*). Untuk mengklarifikasikan perbedaan antara nasionalisasi dan properti publik, ia menyitir penolakan Khalifah Rasyîd kedua 'Umar ibn Khaththâb (berkuasa 634–44), untuk membagi tanah taklukan kepada para serdadu karena tanah berbeda dengan barang pampasan perang, *ghanîmah*. Tidak seperti pampasan perang, yang didistribusikan di antara orang Muslim, tanah taklukan diperuntukkan bagi properti

ummah untuk selamanya. "Properti publik tanah dalam Islam adalah sesuatu yang orisinal. Ia bukanlah suatu nasionalisasi yang terjadi pada fase sesudahnya, setelah penetapan prinsip kepemilikan pribadi ... kepemilikan publik atas tanah taklukan [berkaitan dengannya] sebagai suatu karakter orisinal" (*I* 339).

Kepemilikan tanah publik yang makmur dan menjadi [milik] Muslim lewat penaklukan dikenai ketentuan-ketentuan legal berikut ini:

(1) Tanah tersebut bukanlah subjek aturan-aturan suksesi dan warisan.
(2) Tanah tersebut tidak menjadi subjek pengasingan atau untuk semua bentuk kontrak, kecuali bagi penyewaan antara penggarap dan negara yang diwakili oleh *imâm*. Shadr mengutip *faqîh* Syi'ah, Muhammad Ibn Hasan Al-Thûsî (w. 460/1067): "Tidak ada hak untuk menjual, membeli, menjualkan, mewarisi, mewariskan, atau menyewakan kembali [tanah tipe ini]" (*I* 405).
(3) Kepala negara (*wali al-amr*) dianggap bertanggung jawab atas kontrol [upaya] penyuburan tanah, dan atas *kharaj* yang dikenakan pada penyewa.
(4) *Kharaj* yang dibayar oleh penggarap adalah milik publik.
(5) Segera setelah penyewaan berakhir waktunya, tanah menjadi bebas dari penyewa sebelumnya.
(6) Jika suatu tanah yang makmur memburuk keadaannya, tanah itu akan tetap mempertahankan karakter publiknya, dan penyuburannya kembali (pengembalian keadaan yang buruk menjadi membaik, *ihyâ'*), tetap tidak membolehkan orang yang memperbaiki keadaannya menjadi pemiliknya.

Akhirnya, sebagaimana pula seluruh tipe tanah, tanah makmur menjadi (milik) Muslim melalui penaklukan ditentukan secara historis, dan "berdasarkan basis tersebut kita membutuhkan sekumpulan informasi historis mengenai tanah-tanah Muslim dan bagaimana keadaan kemakmuran mereka pada saat penaklukan berlangsung guna keperluan praktik hari ini" (*I* 407), sehingga kategori yang layak untuk setiap tipe tanah dapat dispesifikasikan. Untuk menemukan apakah suatu kapling tertentu makmur atau tidak, diperlukan suatu investigasi historis yang cermat.

A1b. Tanah mati pada masa penaklukan: milik negara

Seperti tanah *kharaj*, tanah ini bukan subjek kepemilikan pribadi. Namun, statusnya berada di bawah kategori properti negara, *milkiyyah al-daulah*. Baik properti negara maupun properti publik tampaknya serupa, dalam hal bahwa

mereka memperlihatkan satu kepemilikan yang serupa, yang bertentangan dengan kepemilikan individual. Namun, properti negara terikat pada posisi tertentu (*al-manshib*), misalnya pada pemimpin *qua* (selaku) pemimpin, sementara properti publik terikat pada komunitas, *al-ummah*. Perbedaan ini penting dalam skema Shadr karena sistem pemerintahan legal yang berbeda-beda diturunkan dari kategori masing-masing. Perbedaan-perbedaan legal utama digambarkan sebagai berikut:

(1) Eksploitasi tanah *kharaj* (properti publik) menguntungkan seluruh komunitas. *Wali al-amr* tidak dapat menggunakannya demi kepentingan seseorang atau suatu kelompok tertentu. Ia harus mengeksploitasinya bagi keuntungan komunitas secara keseluruhan, misalnya dengan menggunakan uang *kharaj* untuk mendirikan sekolah-sekolah atau rumah-rumah sakit umum. Sebaliknya, *wali* memiliki peluang di tanah mati yang jatuh di bawah kepemilikan negara karena sang *wali* (berhak) memutuskan apakah suatu kepentingan khusus akan mendapat keuntungan dari penyuburan tanah itu kembali. Ia dapat mengoperasionalkan tanah tersebut pada efek yang lebih sempit.

(2) Sang penguasa (*imâm*) berhak menganugerahi seorang individu kepemilikan atas sebuah tanah mati jika ia menganggapnya suatu kepentingan umum. Tindakan seperti ini sama sekali terlarang dalam kasus properti publik.

(3) Sebuah kontrak penjualan atau penyewaan dapat mempengaruhi tanah mati.

(4) Dalam kasus tanah mati yang disuburkan kembali, *imâm* dapat menganugerahi sang penggarap sebuah hak istimewa, kendati kontrol (*raqabah* atau *ruqbahh*) tetap menjadi hak prerogatif negara.

Perbedaan utama antara tanah mati dan tanah makmur pada masa penaklukan muncul dalam konsekuensi-konsekuensi penghidupan mereka kembali. Dalam kasus tanah makmur, perbaikan/penghidupan kembali itu tidak menambah satu hak istimewa bagi sang penggarap, kendati tanah tersebut bisa jadi ditinggalkan dalam keadaan kering kerontang. Penyuburan tanah kembali, sebaliknya, menganugerahi sang penggarap sebuah hak istimewa. Sebuah hadis dikemukakan guna mendukung pembedaan tersebut: "Siapa pun yang mengembalikan kesuburan tanah yang bukan milik siapa pun memiliki satu hak yang lebih baik atas tanah tersebut" (*I* 413).

Terdapat sebuah kontroversi seperti apakah tanah dalam kasus ini akan berubah statusnya dari milik negara menjadi tanah milik pribadi. Beberapa ulama mempertimbangkan hal tersebut sebagai kasus sesungguhnya, namun Shadr bersandar pada interpretasi Al-Thûsî yang lebih ketat, sesuai dengan pada siapa tanah tersebut mempertahankan status inisialnya, kendati sang penggarap yang menyuburkannya kembali dapat memperoleh keuntungan dari usahanya dan mencegah orang lain untuk bersaing dengannya di tanah yang sama selama ia masih menggarap tanah tersebut. Ia, bagaimanapun, menjadi subjek bagi sebuah pajak istimewa, *tasq*, yang dikenakan oleh *imâm* sesuai dengan profit yang diperolehnya dari pengeksploitasian tanah itu.

"Dengan demikian," simpul Shadr, "perbedaan antara petani yang menggarap properti publik dan petani yang menggarap properti negara adalah bahwa ... yang pertama hanya sekadar seorang penyewa, *musta'jir*. Sang *imâm*, selaku tuan tanah, dapat membiarkan tanah tersebut untuk orang lain begitu penyewaan berakhir. Sedangkan yang terakhir [yaitu petani yang mengerjakan milik negara] memiliki sebuah hak atas tanah tersebut yang konsekuensinya memberinya hak untuk menikmati hasilnya (*intifâ'*), dan akan meneruskan pencegahan bagi yang lain untuk menggarap tanah selama ia masih merawat dan memakmurkannya." (*I* 422)

A1c. Tanah yang makmur secara alami

Tanah ini didefinisikan sebagai tanah yang telah mengalami kesuburan tanpa campur tangan manusia pada masa penaklukan, seperti hutan-hutan.

Deskripsi Shadr mengenai wilayah pemerintahan legal atas tanah yang makmur secara alami cukup membingungkan. Di satu bagian, ia berpendapat bahwa tanah itu tidak berbeda dengan tanah yang telah disuburkan kembali, dan menambahkan bahwa apakah tanah itu berada di bawah pemerintahan Muslim lewat penaklukan atau tidak, tidaklah mempengaruhi statusnya: "Tanah yang subur secara alami adalah milik negara tanpa memperhitungkan apakah ia diperoleh lewat paksaan" (*I* 421). Tipe tanah taklukan ketiga [yang diperoleh lewat penaklukan], yang subur tanpa campur tangan kerja manusia, adalah dan akan tetap menjadi properti negara, nasibnya diputuskan oleh *imâm*, sebagaimana halnya tanah mati.

Di sisi lain, ia berpendapat pula bahwa "hutan dan tanah-tanah yang subur alami yang ditaklukkan melalui paksaan kekuatan dan diambil dari tangan-tangan kaum kafir (*kuffar*) adalah properti publik Muslim ... dan ketika hutan-hutan memasuki batas-batas properti publik ..., mereka menjadi

tanah dengan seorang pemilik. Pemiliknya tidak lain adalah komunitas secara keseluruhan" (*I* 420–1).

A2. Tanah (hasil) persuasi

Shadr menggambarkan kategori ini sebagai tanah yang para pemukimnya membalas seruan Islam dengan sukarela dan tanpa tekanan ancaman atau kekerasan. Ini merupakan kasus yang terjadi di Madinah atau di Indonesia.

Tanah ini, seperti halnya tanah taklukan, terbagi dalam tiga tipe:

(a) Tanah (hasil) persuasi yang dimakmurkan manusia (yaitu yang diberikan pada Islam secara sukarela). Keadaannya tetap seperti sebelum Islam datang. Properti pribadi dengan demikian bersifat mutlak, dan tidak ada *kharaj* yang bisa dipungut dari para pemukimnya.

(b) Tanah mati (hasil) persuasi. Tanah ini, sebagai kontras bagi tipe sebelumnya, serupa dengan tanah mati (hasil) taklukan. Tergolong *anfâl*, yang jatuh dalam definisi di bawah properti negara.

(c) Tanah makmur alami (hasil) persuasi. Ini juga merupakan properti negara berdasarkan aksioma legal: "Setiap tanah tanpa pemilik adalah *anfâl*" (*I* 421). Perbedaan di antara (b) dan (c) dalam konteks wilayah pemerintahan legal adalah bahwa penyuburan kembali tanah mati memberi pelakunya (orang yang menyuburkan tanah itu kembali) sebuah "hak pribadi".

A3. Tanah (hasil) persetujuan

Pada kategori ini termasuk tanah yang pemukim-pemukimnya tidak pernah memerangi Islam seperti dalam kasus tanah penaklukan, juga tidak pernah menyambutnya sukarela seperti dalam tanah (hasil) persuasi. Tanah tersebut menjadi bagian dari dunia Muslim tanpa membuat pemukimnya berganti agama.

Status tanah yang disuburkan manusia dalam kategori ini bergantung pada persetujuan yang menjadikan pemukim-pemukimnya bagian dari dunia Muslim. Dalam kasus ekspansi tersebut terjadi dalam kondisi bahwa tanah yang bersangkutan masih tetap menjadi milik para pemukim non-Muslim, kesepakatannya akan dihormati. Namun, tanah mati dan tanah yang subur secara alami mengikuti undang-undang yang mengatur tanah Muslim yang ekivalen melalui penaklukan: mereka tergolong properti negara, kecuali jika di sini terdapat kesepakatan yang menunjukkan sebaliknya (*I* 423–4).

B. Persyaratan bagi eksploitasi konstan dan teori kepemilikan tanah

Apa pun kategori spesifik yang menjadi golongan jenis sebidang tanah, ia merupakan subjek bagi sebuah persyaratan penting: sang pemilik, jika ada, harus terus-menerus mengeksploitasi tanah tersebut. Manakala tanah diabaikan dan menjadi tidak subur, secara otomatis tanah itu akan berada di luar jangkauan legal pemiliknya. Lebih jauh lagi, jika orang yang mengurus tanah tersebut meninggal dunia, peraturan waris akan mengatur suksesinya, termasuk tanah itu, namun keturunan-keturunannya yang mewarisi properti tersebut terikat oleh persyaratan yang sama berkenaan dengan eksploitasi konstan itu. Jika mereka gagal melakukannya, tanah yang telah menjadi tidak produktif karena kelalaian mereka menjadi properti milik publik (*I* 428).

Konsep pekerjaan/penggarapan (tanah), sebagaimana konsep penyuburan tanah kembali, esensial bagi teori umum kepemilikan tanah dalam sistem Shadr: "*Dus*, kami memahami bahwa privilese atas tanah—melalui keturunan atau hak orisinal—bersifat kondisional bergantung pada keterampilan individu menjalankan fungsi sosialnya (*wazhîfah*) atas tanah tersebut. Jika ia mengabaikannya dan membiarkannya memburuk hingga mati sama sekali, hubungannya dengan tanah itu juga memburuk. Tanah akan terbebas dari ikatan apa pun dengan dirinya" (*I* 429).

Dengan demikian, terungkap sudah karakteristik kedua teori tanah Islam dalam sistem Shadr. Selanjutnya mengenai karakteristik historis, yang menentukan status asli sebidang tanah, dalam *Iqtishâdunâ* Shadr mengembangkan sebuah ikatan pada kepemilikan tanah yang mengindikasikan suatu kecenderungan "radikal": urgensi pekerjaan untuk mengekalkan dan melindungi hak kepemilikan.

Shadr memberikan ruang bagi kepemilikan pribadi, sebagaimana dalam kasus tanah (hasil) persuasi, yakni para pemilik yang ditunjuk untuk mengeksploitasinya bisa mempertahankan hak istimewa mereka sepanjang mereka terus menggarap tanah tersebut, dan sebagaimana dalam kekecualian kasus tanah kesepakatan, kepemilikan pribadi orang-orang non-Muslim dihormati sebagai ganti atas sebuah pajak. Namun, "prinsip [umum]-nya adalah kepemilikan/properti negara atas tanah tersebut. Di samping prinsip ini, terdapat sebuah hak menyuburkan kembali yang menganugerahkan penggarapnya (orang yang menyuburkannya kembali)—atau orang yang menerimanya [melalui pewarisan] tanah tersebut dari penggarap pertama/orisinal—sebuah hak istimewa atas tanah itu. Hak ini tetap dimiliki sepanjang penyuburan tanah tetap dilakukan ..." (*I* 430).

Dalam kasus tanah *kharaj*, perubahan status tidak dimungkinkan sama sekali. Hak umum kepemilikan negara tidak bisa dihapuskan. Tanah *kharaj* dikategorikan sebagai tanah wakaf (*trust, mauqûfah*). Perbedaan hak negara pada tanah *kharaj* dan hak-haknya dalam kasus properti mutlak terletak pada kemungkinan bagi sang *imâm* untuk menganugerahkan hak guna mengeksploitasi tanah dan membayar *kharaj* sebagai gantinya pada individu atau kelompok tertentu.

Shadr menyimpulkan dengan merekapitulasi dua sumber yang dapat mengizinkan hak relatif individu guna memiliki tanah dan hasil-hasilnya. Keduanya dinyatakan dalam konsep "kerja": (1) penyuburan kembali, "yang terhitung ekonomis sifatnya", dan (2) "kerja politis" (*I* 437), yang dipahami sebagai upaya awal para serdadu Muslim, yang, melalui "prestasi" militer mereka, berhasil membuka tanah bagi Islam dan memperluas kendali atasnya.

Penyuburan tanah kembali, sebagai lawan dari kerja politis, tetap relevan sebagai suatu kondisi kepemilikan yang abadi. Ini terhitung penting dalam kasus tanah mati yang direhabilitasi dan dengan demikian dimiliki oleh penggarap yang menyuburkannya kembali. Namun, hal tersebut juga menembus seluruh hak yang mengikutinya karena sang penggarap (yang menyuburkannya kembali) dan keturunan-keturunannya tetap diberi hak istimewa itu selama mereka tetap menyuburkan tanah tersebut. Jika tanah menjadi milik Muslim melalui proses penaklukan, "kerja politis dianggap sebagai kerja komunitas, bukan kerja seorang individual. Karena itu komunitas menjadi pemilik tanah tersebut" (*I* 438). Jika tanah menjadi (milik) Muslim melalui pertalian para pemukimnya pada Islam, maka ruangan tersebut disisakan bagi kepemilikan pribadi. Bagaimanapun, "hak kepemilikan pribadi tidak dianugerahkan dalam suatu cara mutlak, dan [Islam] telah mengondisikannya atas pengeksploitasian tanah oleh para pemukimnya. Jika mereka membuang tanah tersebut, sejumlah cendekiawan seperti Ibn Al-Barraj (abad ke-10) dan Ibn Hamzah (wafat setelah 566/1171) mempertimbangkannya menjadi properti komunitas kembali" (*I* 439).

Menggenapkan teori properti tanah, Shadr juga mencoba untuk menghubungkannya dengan skema yang lebih umum dari sistem yang diajukannya

Kategori properti dalam skema ini jatuh dalam wilayah teori umum distribusi pascaproduksi (*I* 430). Bagi Shadr, adalah penting untuk memisahkan kandungan ekonomi peraturan-peraturan Islam mengenai properti

dari kemungkinan-kemungkinan "pertimbangan-pertimbangan politik" (*I* 430), dan melengkapi deskripsi teori tanah.

Sebuah teori umum kini bisa disketsakan:

> Tanah, pada dasarnya, adalah properti sang *imâm*. Seorang individu tidak memiliki satu hak kontrol, *ruqbah*. Sebuah kepentingan pribadi (keamanan, spesialisasi, *ikhtishâsh syaksyî*) tidak berlaku, kecuali berdasarkan basis kerja yang dihabiskan seorang individu pada tanah tersebut guna mempersiapkannya (*i'dâd*) dan mengeksploitasinya (*istitsmâr*). Keamanan/perlindungan ini, atau hak yang diperoleh seorang individu sebagai hasil pekerjaannya tidak menghalangi sang *imâm* untuk mengenakan suatu pajak (*tasq*) pada tanah yang telah disuburkan kembali. Dengan demikian, umat manusia dapat mengambil keuntungan darinya. Ini tidak mencegah [sang *imâm*] untuk meringankan [sang penggarap] dari kewajiban membayar *tasq* sesekali, pada situasi-situasi tertentu. (*I* 433)

Shadr mengakui bahwa "sejarah properti pribadi atas tanah penuh dengan ketidakadilan dan eksploitasi, sebagaimana tanah menjadi sulit dijangkau massa karena dibuka untuk beberapa orang yang diberi hak istimewa" (*I* 436). Pemalsuan sejarah ini, dikatakan, bergerak menentang prinsip-prinsip Islam, kendati posisi Shadr tidak begitu jelas pada hak ini. Dia menulis bahwa "kami tidak menyangkal unsur-unsur kekerasan dan pendudukan (*ightishâb*) serta peranan mereka dalam sejarah," namun dalam rangkaian peristiwa, ia menyusun prinsip kerja pada pusat teori kepemilikan tanah sebelum "operasi pendudukan" (*I* 434–5).

Faktor dua. Mineral-mineral dan sumber daya alam

Unsur kemakmuran kedua yang didistribusikan dalam fase praproduktif sistem tersebut ditetapkan oleh mineral-mineral. Pertanyaan legal yang dihadapkan dalam teori tersebut adalah apakah mineral-mineral mengikuti tanahnya, misalnya apakah sebuah mineral mengikuti pula wilayah pemerintahan legal yang sama dengan tanah tempat unsur itu ditemukan.

Jawabannya adalah negatif. Bagi mineral-mineral, "berada di tanah seorang individu bukan alasan cukup, dari sudut pandang yurisprudensi, untuk kepemilikan individu-individu tersebut atas tanah itu" (*I* 454). Teori kepemilikan tanah didasarkan, sebagaimana telah dikembangkan sebelumnya,

"pada salah satu dari dua alasan berikut: melalui penyuburan kembali, atau melalui masuknya tanah dalam lingkup Islam lewat peralihannya secara sukarela. Penyuburan kembali menciptakan sebuah hak yang dikenakan atas penggarapnya, sedangkan kesukarelaan menyambut Islam membuat seorang yang berpindah agama menjadi seorang pemilik tanah. Tidak ada satu pun di antara dua kasus tersebut diperluas hingga mineral-mineral yang ditemukan di dalam bumi. Mereka terbatas hanya hingga ke permukaan" (*I* 455).

Dalam pembacaan Shadr atas bacaan-bacaan para ahli hukum klasik, sebuah teori terpisah mengenai mineral didasarkan pada klasifikasi mereka sebagai yang "eksternal" atau "internal". Mineral-mineral internal adalah "setiap mineral yang memerlukan, untuk manifestasi kualitas mereka [sebagai mineral yang bermanfaat], untuk digarap dan dikembangkan, seperti besi atau emas, dan semacamnya" (*I* 444). Namun, mineral eksternal seharusnya tidak dipandang, "sebagaimana disiratkan oleh kata-katanya, dalam konteks bahwa mereka tidak memerlukan penggalian dan pekerjaan tertentu untuk memperolehnya, namun makna yang dimaksud adalah bahwa mereka menambang benda bersifat mineral yang terwujud, tidak peduli apakah untuk memperolehnya orang memerlukan pekerjaan tertentu atau tidak" (*I* 443).

Pentingnya kerja dalam pembedaan ini tidak terletak dalam kesulitan untuk menambang/mencapai mineral internal atau mineral eksternal, namun lebih dalam faktor, sekali mineral-mineral itu bisa dicapai, maka diperlukan pekerjaan untuk mengembangkan mereka guna menjadikan kualitas-kualitas mineral mereka 'operasional".

Di antara mineral-mineral eksternal, mengikuti para *fuqâhâ* seperti Al-'Allâmah Al-Hillî (w. 726/1325), 'Âmilî (w. 1226/1811), Syâfi'î (w. 204/820) dan Mawardî (w. 450/1058), Shadr mendaftarkan garam, oli, sulfur/belerang (*kibrît*). Termasuk mineral-mineral internal adalah emas, perak, besi (*I* 445–7).

Status hukum mineral-mineral eksternal tergolong pada "properti publik". "Secara publik mereka terbagi di antara masyarakat, dan Islam tidak mengakui hak salah seorang di antaranya pada benda-benda tersebut" (*I* 444). Hanya negara, atau wakil-wakilnya, dapat mengeksploitasi mereka. "Untuk proyek-proyek pribadi individu (berperan) mengeksploitasi mineral-mineral tersebut, tindakan mereka secara mutlak dilarang" (*I* 445). Maksimal satu-satunya yang dapat dilakukan seseorang untuk mencari keuntungan dengan mineral-mineral eksternal ini terbatas (hanya untuk memenuhi) kebutuhan pribadinya.

Mineral-mineral internal terbagi dalam dua kategori: mineral internal yang ditemukan di dekat permukaan tanah, dan "mineral internal tersembunyi" yang membutuhkan kerja ganda: pertama untuk mencapai dan menggalinya, kemudian untuk mengolah/memproses mereka agar mencapai "kualitas" yang diinginkan. Status legalnya berbeda dalam setiap kasus. Bagi mineral internal di dekat permukaan tanah, tutur Shadr, "para fuqaha tidak mengizinkan properti pribadi bagi kepemilikan (kontrol, *ruqbah*) mineral tersebut, namun [sebagaimana dalam kasus mineral-mineral eksternal], mereka mengizinkan individu mengambil sejumlah kuantitas yang cukup beralasan untuk memenuhi kebutuhan akan mineral tersebut" (*I* 449). Pada isu ini, terdapat perjanjian kesepakatan di antara para fuqaha.

Kontrasnya, mineral internal tersembunyi telah membuka jalan menuju sebuah perdebatan. Beberapa ulama seperti Al-Khulaynî (w. 329/941), Al-Qummî (w. 1231/1816), dan Mufîd (w. 413/1022), mempertimbangkan mereka sebagai *anfâl*, dan *anfâl* adalah properti negara. Yang lain, seperti Syafi'i, mempertimbangkan mereka menjadi publik properti, dan terbagi di antara semua orang (*I* 449).

"Pertanyaannya adalah apakah individu dapat memiliki tambang emas dan besi sebagai properti pribadi jika ia menemukan mereka dalam penggaliannya" (*I* 450). Beberapa fuqaha memberi jawaban yang menguatkan, mempertimbangkan penggalian sebagai salah satu bentuk menyuburkan tanah kembali, namun meletakkan batas-batas kepemilikan. Yang termasuk dalam properti adalah "material yang ditemukan melalui penggalian. Itu tidak diperluas pada kedalaman bumi, pada biji-biji mineral dan akar-akarnya ... Ini adalah yang dalam fiqih disebut sebagai wilayah berhampiran/bersinggungan mineral (*mineral's contiguous area*), *harîm al-ma'dan*" (*I* 451).

Shadr menyimpulkan bahwa sekali batasan ini tersusun, kendati ia mengandung privatisasi potensial, "properti semacam ini sangat jelas berbeda dengan kepemilikan sumber-sumber alam dalam doktrin kapitalis karena merupakan suatu jenis properti yang tidak berbeda dengan eksistensinya menjadi sebuah tipe pembagian kerja di antara masyarakat. Ia tidak dapat mengarah pada pendirian perusahaan monopolistik pribadi dalam model perusahaan-perusahaan di masyarakat kapitalis" (*I* 452).

Faktor tiga dan empat. Air dan sumber-sumber alami lainnya

Faktor-faktor produksi ketiga dan keempat adalah air dan sumber-sumber alami lainnya, yang didiskusikan Shadr secara singkat. Wilayah pemerintahan

legal dari air memiliki dua aspek. Air yang mewujud, yaitu sumber-sumber terbuka (*mashâdir maksyûfah*), dipertimbangkan sebagai properti publik. Seseorang akan mengambil darinya setara dengan upaya yang dikeluarkan untuk memperolehnya, misalnya dengan memompanya dengan sebuah mesin, atau menggali sebuah lubang untuk memperolehnya. Air yang tersembunyi, air yang tidak serta-merta tersedia, akan memberi orang yang menemukannya dan mengekstraksinya suatu prioritas untuk memenuhi sejumlah kebutuhannya. Kelebihan yang berlimpah dapat diperoleh pula oleh yang lain (*I* 466–8).

Sumber-sumber alami lain dipertimbangkan pula sebagai "wilayah publik, *mubâhah 'âmmah*". Di antaranya adalah perburuan dan (hasil-hasil) kehutanan, yang "dapat dimiliki sebanyak kerja yang dikeluarkan/dibutuhkan untuk mencapai perolehan benda-benda tersebut" (*I* 469). Seekor burung yang jatuh tak sengaja di properti milik seseorang tidak secara otomatis menjadi miliknya. Hanya kerja positif (dalam hal ini pergi berburu) yang akan mengizinkan pemilikan tersebut.

Diskusi mengenai keempat faktor yang membentuk bagian dari tahap praproduktif dalam sistem Shadr, sejauh ini dalam *Iqtishâdunâ*, terbilang komplet. Dengan menggambarkan karya-karya para fuqaha klasik, Shadr memperkenalkan pandangannya sendiri mengenai wilayah-wilayah pemerintahan legal yang mempengaruhi sistem distribusional yang berhubungan dengan masing-masing dari setiap elemen ini. Di antara pertanyaan-pertanyaan kritis yang dikeluarkan adalah isu minyak, yang diatasi Shadr dalam sebuah model yang "radikal". Sebagai suatu "mineral eksternal", minyak bumi dipertimbangkan dalam hukum menjadi subjek "properti publik", dan orang-orang secara pribadi tidak berhak untuk mengeksploitasi ladang-ladang minyak. Namun, sumber kekayaan yang paling penting dalam analisis Shadr adalah, tidak mengejutkan, isu kepemilikan tanah. Sebuah pertanyaan kritis pada masa pascarevolusioner di Irak, ini terbukti juga menjadi suatu titik pertentangan utama di tahun-tahun berikutnya yang segera menyusul sukses Revolusi Iran.[17]

Begitu deskripsi empiris dilengkapi, Shadr bergerak maju pada tahap yang lebih luas lagi dalam analisis tersebut, dan mencoba untuk menggambarkan sebuah gambaran "teori umum distribusi pascaproduksi".

Kesimpulan: teori umum distribusi praproduksi

Begitu aturan-aturan legal dalam distribusi faktor-faktor produksi dibentangkan, Shadr bergerak maju pada level abstraksi berikutnya, yang merupakan teori distribusi *per se*. "Ini," tulisnya, "adalah paroh kedua proses penemuan yang bertitik tolak dari suprastruktur atas basis tersebut, dan dari perincian-perincian legal menuju pada generalisasi-generalisasi teoretis" (*I* 473).

Dalam bagian-bagian metodologis awal *Iqtishâdunâ*, dan dalam upaya-upaya untuk menggambarkan sebuah teori kepemilikan tanah, Shadr pada waktu itu telah mencoba untuk menggambarkan beberapa kesimpulan yang lebih umum dari perincian-perincian peraturan-peraturan legal yang ditemukan dalam yurisprudensi klasik. Di sini ia menaruh perhatian dengan memberikan satu gambaran keseluruhan sistem ekonomi yang lebih penuh. Tekanan beralih pada kekomprehensifan.

Bagi Shadr, teori distribusi memiliki dua aspek, negatif dan positif. Aspek negatif mewujudkan "kepercayaan dalam keberadaan properti dan hak-hak pribadi primer yang terikat pada kekayaan alami kasar [yang akan eksis secara terpisah] dari kerja" (*I* 474). Apakah tanah, sumber-sumber air, atau perburuan, "individu tidak memiliki hak pribadi *a priori*, yang akan membedakannya secara legal dari individu lainnya, kecuali pembedaan ini menjadi suatu refleksi dari sebuah pekerjaan yang spesifik" (*I* 475).

Sisi positif terletak, sebaliknya, dalam unsur kerja. "Kerja adalah sebuah basis legal bagi akuisisi hak-hak dan penganugerahan hak-hak pribadi dalam sumber-sumber alami" (*I* 476). Dari prinsip bahwa hanya kerja yang memberikan hak-hak pribadi, diturunkan tiga kesimpulan. Kesimpulan pertama terhitung mapan, dan terdiri dari sebuah identifikasi kerja dan properti. Dua kesimpulan lain bervariasi. Bangkitnya sebuah hak atau penganugerahan hak akan bergantung pada (a) tipe kerja dan (b) tipe hak-hak pribadi yang diciptakan melalui kerja tersebut (*I* 478). Kombinasi prinsip dan kesimpulan-kesimpulan itu membentuk keseluruhan sistem yang, bagi Shadr, menginformasikan suprastrukturnya. Contoh-contoh yang paling menarik dalam sistem adalah berikut ini (*I* 479–81):

(1) Tanah mati yang disuburkan kembali oleh penggarap akan mencegah klaim dari orang lain atas tanah itu.

(2) Tanah makmur yang ditanami penggarap akan tetap dalam pengawasan sang petani, selama ia tetap mengerjakannya. Perbedaan dengan tanah mati adalah bahwa orang yang menyuburkan kembali tanah yang mati

kehilangan haknya atas tanah itu hanya jika ia mengabaikannya cukup lama hingga tanah tersebut menjadi mati kembali. Dalam kasus tanah makmur/subur, hak pribadi akan hilang segera setelah pengeksploitasian tanah berhenti.

(3) Sebuah tambang yang akan ditemukan memberikan penemunya prioritas untuk menambangnya, namun jika orang lain mencapai tambang yang sama melalui cara yang berbeda, ia juga akan mendapatkan hak untuk mengeksploitasinya.

(4) Orang yang menggali sebuah sumur berhak untuk memanfaatkannya sebanyak kebutuhannya. Di luar kebutuhan ini, ia tidak dapat menghalangi orang lain untuk memiliki akses pada air tersebut.

Rekapitulasi ini memungkinkan Shadr untuk mengikhtisarkan skema distribusionalnya pada tahap praproduksi. Kerja adalah sebuah sumber primer, namun jenis-jenis kerja yang berbeda memberikan konsekuensi-konsekuensi legal yang juga berbeda. Sebuah unsur kesempatan mulai diperkenalkan. Memang benar, catatnya, bahwa di sini terdapat sebuah faktor kerja baik dalam proses menyuburkan sepetak tanah mati dan dalam proses menanami sebidang tanah yang sudah makmur sebelumnya. Perbedaannya, bagaimanapun, adalah bahwa penyuburan tanah kembali menganugerahkan penciptaan sebuah kesempatan ekonomis yang tidak memerlukan kerja pendahuluan dalam kasus tanah yang subur. "Penemuan hubungan antara hak-hak penggarap untuk sumber-sumber alami dan kesempatan yang diciptakan oleh kerja dalam sumber ini memberikan konsekuensi bahwa hukum individual yang terikat pada sebuah sumber alami berkurang jika kesempatan yang tercipta menghilang" (*I* 487). Konsekuensinya, "kriteria umum untuk mengizinkan atau mencegah orang-orang yang bukan pekerja untuk mengambil keuntungan dari sumber-sumber alami yang telah disuburkan kembali oleh penggarap-penggarapnya, atau dalam hal para penggarap telah menciptakan peluang [untuk kemakmuran] terletak dalam derajat pengaruh atas peluang yang telah diciptakan para penggarap dengan menyuburkan/menghidupkan kembali sumber-sumber alami" (*I* 490).

Dalam skema ini Shadr memasukkan ke dalamnya semua tipe kepemilikan kekayaan. Yang benar bagi tanah juga benar untuk perburuan dan pertambangan, dan peraturan-peraturan ini diringkas dalam naskah berikut ini:

> [Teori umum distribusi sebelum produksi] diterangkan dengan contoh melalui penggalian kembali sebuah tambang, atau suatu sumber air yang tersembunyi

> di kedalaman bumi, dengan cara yang sama yang itu juga terjadi pada tanah yang disuburkan kembali. [Jumlah] kerja yang mencapai pelaksanaan upaya penyuburan kembali itu menciptakan peluang untuk mengeksploitasi kekayaan alami yang disuburkan kembali oleh sang penggarap, dan ia memiliki peluang ini sebagai buah usahanya. Tidak diizinkan bagi yang lain untuk menghilangkan peluang ini. Sang penggarap memiliki hak untuk mencegah yang lain merampas sumber (*marfaq*) ini darinya. Ini bisa dipertimbangkan sebagai hak seorang penggarap atas sepetak tanah, sebuah tambang, atau satu sumber air ... Namun, praktik pertanian di atas tanah yang pada dasarnya memang subur, atau pemanfaatan sebidang tanah untuk beternak (tempat hewan merumput) adalah aktivitas-aktivitas yang, kendati dieksploitasi dan disuburkan sumber-sumber alami, tidak menjustifikasi eksistensi sebuah hak bagi petani atau peternak atas tanah tersebut ... Yang dibenarkan dalam kasus ini adalah kepemilikan buah yang diproduksi sang petani, atau hewan-hewan yang diurus sang peternak. Adanya hak tersebut tetap tidak membenarkan kepemilikan tanah atau hak mereka atas benda itu (*I* 486–7).

Shadr kemudian bergerak maju pada sebuah derajat abstraksi dalam teori tersebut lebih jauh lagi. Seiring dengan prinsip kerja sebagai suatu pencipta hak-hak, pemilikan yang berlanjut dihadirkan sebagai kondisi bagi pengekalan hak-hak. Shadr dapat menurunkan, dari studi prinsip distribusi praproduksi secara umum, dua dalil dasar teori ini:

(1) Sang penggarap yang mengusahakan upaya-upayanya pada sumber-sumber alami kasar memiliki buah kerjanya. Ini merupakan peluang umum untuk meraih keuntungan dari kekayaan yang diciptakan seseorang.

(2) Pengekalan eksploitasi (*mumârasah al-intifâ'*) dalam setiap sumber alami menganugerahi individu yang mengeksploitasinya sebuah hak yang mencegah orang lain untuk merampas sumber itu dari dirinya, selama ia masih tetap mengambil manfaat dari sumber khusus ini.

"Pada prinsip pertama didasarkan aturan-aturan yang mengorganisasi hak-hak dalam operasi penyuburan kembali dan perburuan. Pada prinsip kedua didasarkan aturan-aturan kepemilikan barang-barang bergerak, yang peluang untuk mengeksploitasinya telah ditawarkan alam pada manusia" (*I* 497–8).

Distribusi dan keadilan

A. Distribusi pascaproduksi

Teori umum *Iqtishâdunâ* mengenai distribusi praproduksi telah memperkenalkan konsep kebutuhan dan tujuan sentral bekerja, sebagaimana teori umum distribusi tanah dan faktor-faktor produksi lainnya. Setelah menyatakan beberapa pendapat umum pada isu-isu yang sekilas telah didiskusikan pada bagian-bagian sebelumnya[18], Shadr kemudian bergerak menuju teori produksi pascadistribusi.

Baik struktur maupun metode *Iqtishâdunâ* tampil dengan jelas dalam bagian ini, yang diawali dengan satu peringatan, yakni Shadr memperlihatkan kewaspadaannya bahwa "kedua studi [distribusi pra dan pascaproduksi] berinteraksi (*tadakhkhala al-baththan*)" karena kesulitan membagi tahapan-tahapan ekonomi dalam bagian pra dan pascaproduksi. Proses tersebut secara khusus bertalian dengan penetapan Islam mengenai konsep kerja secara sentral. "Kami telah mencoba untuk menspesifikasikan hak-hak yang diperoleh individu dalam sumber-sumber mentah alami dalam teori distribusi praproduksi, yang dipandang sebagai salah satu aspek distribusinya. Karena hak-hak ini adalah hasil bekerja, analisis lantas difokuskan pada peranan kerja dalam sumber-sumber alami tersebut. Sumber-sumber alam yang dikembangkan oleh kerja dalam perspektif ini datang di bawah kekayaan praproduksi" (*I* 517 c.) Dengan demikian, beberapa kebingungan yang tidak terhindarkan karena "sumber-sumber produksi", yaitu "tanah, materi-materi mentah, dan alat-alat yang diperlukan untuk produksi" yang dianalisis dalam bagian mengenai proses distribusi praproduksi, harus ditinjau kembali dari sudut pandang lain. Kali ini analisis bertujuan menjelaskan aturan-aturan legal tentang distribusi pascaproduksi yang menaruh perhatian pada "kekayaan produktif, yang pada dasarnya dihasilkan lewat kerja yang dilaksanakan pada alam, dan hasil-hasil dari sebuah kombinasi antara sumber-sumber produksi material ini." Inilah "kekayaan [atau turunan kekayaan] sekunder". (*I* 387–8)

Bagian ini barangkali menampilkan model metode Shadr yang terjelas dalam buku tersebut. Dalam argumentasi berikut pada beberapa perinciannya, pembaca dapat menyaksikan modus operandi *Iqtishâdunâ* dalam salah satu dari penerapan terbaiknya.

Untuk menemukan *the rationale* sistem ekonomi, Shadr menempatkan sejumlah aturan dari suprastruktur yang dibacanya dalam naskah-naskah fiqih klasik. Ia kemudian menawarkan teori alternatif dari dua mazhab yang

saling bersaing, Kapitalisme dan Sosialisme. Kemudian, melalui jalan deduksi dari naskah-naskah klasik, dan melalui cara yang kontras dengan Sosialisme dan Kapitalisme, ia menggambarkan sikap Islam yang spesifik terhadap permasalahan-permasalahan perekonomian ini.

Suprastruktur—Apa yang harus dikatakan sang fuqâhâ

Contoh 1. Al-Mu<u>h</u>aqqiq Al-<u>H</u>illî (w. 676/1277) menulis bahwa agensi (*wikâlah*) tersebut tidak diterima untuk mengumpulkan hasil hutan (*i<u>h</u>tithâb*) dan pekerjaan-pekerjaan di bidang yang sifatnya sama. Jika seseorang menyewa seorang agen untuk mengumpulkan kayu, kontrak dibatalkan, dan si pemegang prinsip tidak akan memiliki kayu yang dikumpulkan oleh agen tersebut.

Contoh 2. Dalam karya Al-'Allâmah Al-<u>H</u>illî, *Tadzkarah*, sebagaimana dalam karya sejumlah cendekiawan Syi'ah, keagenan/agensi dilarang dalam urusan-urusan seperti perburuan, mengumpulkan kayu, menghidupkan tanah mati, memiliki air, dan aktivitas-aktivitas sejenis.

Contoh 3, 4. Larangan ini juga ditetapkan dalam karya-karya lain, seperti dalam karya Al-'Allâmah Al-<u>H</u>illî, *Qawâ'id* dan karya Jawwâd Al-'Âmilî, *Mifta<u>h</u> Al-Karâmah*.

Contoh 5. Dalam beberapa edisinya, Al-Thûsî menjelaskan penolakannya atas keagenan menyangkut masalah menghidupkan tanah, dan pengumpulan kayu serta rumput (*ihtisyâsy*). Abû <u>H</u>anîfah (w. 150/767), menurut Ibn Qudâmâ (w. 620/1223), mempertimbangkan bahwa kontrak kemitraan (*syarikah*) tidak diizinkan dalam aktivitas seperti *i<u>h</u>tisyâsy* karena kemitraan tidak mungkin ada tanpa perantara (*wikâlah*), dan perantaraan dalam urusan-urusan semacam itu terhitung cacat. Siapa pun yang mengumpulkan rumput atau kayu otomatis akan menjadi pemiliknya.

Contoh 6. Al-'Allâmah Al-<u>H</u>illî, mengasosiasikan kemitraan dan sewa (*ijârah*) dalam larangan-larangan ini. "Dalam cara yang sama sang pemilik prinsip/pemimpin (*principal*) tidak akan menjadi pemilik sesuatu yang diperoleh agennya saat mengumpulkan kayu, rumput, atau menyuburkan kembali tanah yang mati sehingga orang yang menyewakan tidak akan memiliki [hasil dari] kerja penyewa pada dasarnya" (*I* 518–19). Ashfahânî (w. 1137/1725) dan <u>H</u>asan ibn Al-Syahîd Al-Tsânî (w. 966/1559) menulis dalam nada serupa.

Contoh 7. Al-'Allâmah Al-<u>H</u>illî dalam *Qawâ'id* menulis bahwa sekalipun kehendak untuk membagi produk pengumpulan atau perburuan dengan seorang mitra, keseluruhan hasil aktivitas tersebut merupakan milik sang pengumpul atau pemburu itu sendiri. Kehendak bersifat imaterial.

Contoh 8. Al-Thûsî dan kedua Hillî telah memerintahkan bahwa kehendak untuk berbagi dengan yang lain bersifat imaterial dibandingkan dengan kepemilikan kekayaan alami, *tsarwah tabî'iyyah*.

Contoh 9. Dalam *Qawâ'id*, dan karya-karya fiqih lain, dinyatakan bahwa dalam kasus seseorang memberi orang lain sebuah jaring untuk menangkap ikan, nilai menyediakan jaring itu bebas dari produk aktivitas (menangkap ikan). Nilainya didasarkan pada penetapan undang-undang penyediaan jaring sebagai suatu kontrak penyewaan.

Contoh 10. Bahkan jika berburu (atau menangkap ikan) dengan sebuah perangkat yang dipegang secara ilegal, hasil aktivitas itu tidak akan terpengaruh menurut Al-'Allâmah Al-Hillî. Alat itu akan dikembalikan dan sebuah harga diberikan atas dasar penyewaan, bebas dari hasil menangkap ikan atau berburu. Ini dikonfirmasikan oleh Al-Najafî (w. 1266/1850), yang lebih jauh lagi menguraikan bahwa harga sewa harus tetap dibayarkan sekalipun tidak ada hasil aktivitas. *Faqîh* Sunni, Sarakhsî (wafat sekitar 485/1092), mengembangkan gagasan yang sama dalam karyanya, *Mabsûth*. "Alatnya," tutur Shadr, "tidak memiliki satu bagian pun (*hissah*) dalam komoditas yang diproduksi" (*I* 520).

Contoh 11. Dalam karya Al-Thûsî, *Mabsûth*, aturan terakhir ini dibandingkan dengan penggiling air (*saqqa*) dalam kemitraan. Bahkan jika di sini terdapat suatu kehendak untuk membagi hasil penjualan air, tidak ada pendapatan yang diberikan pada sang mitra.

Contoh 12. Al-Muhaqqiq Al-Hillî memberikan sebuah contoh serupa yang didasarkan pada kemitraan saat *saqqa* diberikan bagi seekor hewan kehausan yang mengerjakan pekerjaan seorang mitra. Hewan tersebut secara sederhana akan dipertimbangkan tengah disewa, dan nilai sewa akan terbebas dari pendapatan *saqqa*. Kemitraan pun batal. Demikian pula peraturan Ibn Qudâmâ dan Syâfi'î (*I* 518–21).

Contoh-contoh ini menetapkan "suprastruktur". Shadr kini harus menginterpretasikan mereka untuk menurunkan infrastruktur ekonomi mereka. Namun pertama, sebuah contoh yang kontras ditawarkan melalui penjelasan teori kapitalis.

Kapitalisme, tulis Shadr, membagi "kekayaan produktif", atau sesuatu yang setara dengannya, "kekayaan moneter", ke dalam kategori-kategori yang setara satu sama lain dari perspektif mazhab kapitalis. Keempat kategori ini, tingkat bunga, gaji/upah, sewa, dan profit, terpisah atau dikombinasikan, membentuk akar kekayaan produktif dalam produksi kapitalis.

Islam menolak klasifikasi ini karena teori ekonomi Islam tidak memerintahkan suatu nilai setara bagi sumber-sumber ini. "Teori umum distribusi praproduksi mempertimbangkan bahwa yang diproduksi dari alam bebas adalah properti produser semata, sang pekerja ... Hanya individu yang produktif yang menjadi pemilik orisinal kekayaan yang diproduksi dari alam mentah" (*I* 524). Jika sang pekerja menggunakan "alat-alat produksi" orang lain (makna produksi, *wasâ'il al-intâj*), ia tetap kurang lebih pemilik tunggal dari barang-barang yang diproduksi. Sebuah kompensasi sederhana (harga, *muka'afa*) dianugerahkan pada orang yang alat-alat produksinya telah digunakan.

Aturan-aturan yang diturunkan dari karya-karya para *fuqâhâ* dapat diringkas dalam tiga prinsip:

(1) Sang pemimpin tidak dapat memetik buah dari pekerjaan agennya dalam hal kekayaan mentah alami. Ini jelas dari delapan contoh yang pertama.
(2) Kontrak sewa serupa dengan kontrak keagenan yang dijelaskan dalam prinsip sebelumnya. Ini bisa dibaca dalam contoh 6.
(3) "Individu produktif, yang dalam eksploitasi alamnya menggunakan sebuah alat atau mesin yang dimiliki orang lain ... menjadi berutang budi pada pemilik alat tersebut dengan sebuah kompensasi bagi jasa yang diberikan dalam proses produksi. Produksinya sendiri dalam totalitasnya menjadi properti pekerja. Ini jelas tergambar dalam contoh-contoh 9, 10, dan 12" (*I* 527).

Prinsip-prinsip ini memiliki konsekuensi-konsekuensi signifikan dalam dunia industri. "Akan memungkinkan bagi kapital [dalam perspektif kapitalis] untuk menyewa para pekerja guna memotong kayu dari hutan atau mengekstraksi minyak bumi dari sumurnya, dan membayar gaji mereka ... Dalam teori distribusi Islam, tidak ada ruang bagi produksi semacam ini. Kerja adalah sebuah kondisi langsung bagi penganugerahan kekayaan alam, dan memberi sang pekerja itu semata sebuah hak untuk memiliki pohon kayu yang ditebangnya atau 'mencicipi' mineral yang diekstraksinya" (*I* 526).

Sebuah proses perbandingan yang mirip diulang kembali untuk menggambarkan lebih jauh lagi peraturan-peraturan ekonomi dari "suprastruktur" legal, dan dari sebuah kontras antara Islam dan sebuah mazhab pemikiran yang berkompetisi dengannya, di masa ini adalah Marxisme.

Setelah serangkaian contoh digambarkan lagi dari fiqih klasik, Shadr mencoba untuk memperlihatkan bahwa berbeda dengan Marxisme, yang tidak membedakan antara pertukaran nilai sebuah komoditas dan propertinya, Islam menekankan perbedaan antara kedua konsep, dan memberi tekanan pada tahapan saat campur tangan pekerja mengambil tempat dalam proses produksi:

> Material yang diaplikasikan seorang manusia produktif dalam pekerjaannya, jika tidak dimiliki sebelumnya [unsur kerja berada di antaranya], akan menganugerahkan totalitas kekayaan yang dihasilkan pada orang tersebut. Kontribusi kekuatan-kekuatan produktif lainnya dipertimbangkan pada jasa orang tersebut, dan menerima sebuah kompensasi darinya, namun mereka tidak dipertimbangkan sebagai mitra dalam hasilnya ... namun jika materi sebelumnya dimiliki oleh seorang individu, maka apa pun perkembangan yang terjadi padanya, itu tetap akan menjadi propertinya ... (*I* 535).

Ini, bagi Shadr, bersumber dari prinsip fiqih 'kepemilikan yang tetap/permanen (*tsabât al-milkiyyah*)", yang contoh terbaiknya adalah wol yang diberikan pada seorang pekerja oleh pemiliknya. Bahkan jika sang pekerja mentransformasikan wol dalam komoditas lain (misalnya sebuah garmen/busana), komoditas itu tetap menjadi properti pemilik orisinalnya. Sang pekerja hanya menerima sebuah kompensasi bagi kerjanya, yang independen dari garmen/busana tersebut (*I* 530–40).

Sisa bab tersebut, dan pendapat-pendapat yang menyertainya (*I* 541–81), mencoba untuk memperbaiki prinsip-prinsip dan mencari jalan keluar masalah-masalah mencolok yang bersumber dari perbedaan yang diperkenalkan peraturan-peraturan Islam antara kompensasi (*ajr*, upah/gaji), yang tetap, dan kemitraan dalam keuntungan (profit) atau produk (*musyarakah fî al-ribh au al-nâtij*), yang merupakan tanda sah kontrak-kontrak semacam *muzara'ah* dan *musâqat*, (kesepakatan-kesepakatan pembagian panen), *mudhârabah* dan *ju'ala* (*I* 556).[19] Profit terakhir, yang beragam esensinya, terikat khususnya, sebagaimana dalam *mudhârabah*, pada pertaruhan-pertaruhan keuntungan komersial (*commercial ventures*). Kompensasi, sebagai kontrasnya, relevan pada sebuah situasi saat seperangkat alat produksi ditawarkan oleh salah satu kelompok. "Alat produksi dan kapital komersial bertentangan dengan jalan pengesahan profit" (*I* 558–9). Tersembunyi dalam perbedaan itu, lagi-lagi,

konsep kerja; "Adalah tidak mungkin bagi seorang individu untuk menjamin sebuah keuntungan tanpa kerja bagi dirinya sendiri. Kerja adalah pembenaran esensial bagi profit dalam teori [Islam] tersebut" (*I* 562). Ini adalah saat kapital akan diinvestasikan hanya pada sebuah bidang pertaruhan keuntungan yang tidak menjamin profit karena, menurut Shadr, ia tidak dapat dikualifikasikan seperti alat-alat produksi sebagai kerja yang diakumulasikan.

B. Produksi dan peranan negara

Bagian terakhir *Iqtishâdunâ* terdiri dari dua bab yang lebih pendek (dan tidak semenarik sebelumnya) mengenai "teori produksi" (*I* 582–627), dan "peranan negara dalam perekonomian" (*I* 628–58). Bab-bab ini, yang menekankan peranan negara dalam sistem ekonomi sebagai sebuah kekuatan utama bagi kekayaan produktif sebagaimana bagi tujuan-tujuan distribusi, menyimpulkan analisis Shadr pada derajat yang sangat umum.

Bab mengenai produksi dimulai dengan pembedaan antara doktrin dan ilmu pengetahuan yang telah dijelaskan sebelumnya, sekaligus mengusulkan bahwa maksimalisasi produksi, yang merupakan satu-satunya tujuan bersama di balik ketiga sistem tersebut, termasuk ke dalam wilayah sains. Islam sebagai sebuah *mazhab* dapat memperoleh keuntungan dari teori-teori lain untuk menyusun sebuah perencanaan pereknomian negara Islam yang lebih baik lagi. Perbedaan-perbedaan doktrin Islam muncul dalam sisi subjektif teori produksi, yang dikembangkan dalam kerangka kerja legal mendampingi proses produktif. Peraturan-peraturan ini, sebagaimana pentingnya menyuburkan kembali dan mengeksploitasi tanah untuk kepemilikan dalam wilayah pemerintahan legal (*I* 590), larangan atas riba (*I* 591–2), dorongan bagi perdagangan sebagai suatu aktivitas produktif dan bukan sebagai perantaraan/*intermediation* (*I* 621–2), semua ini dan aturan-aturan legal lainnya yang membentuk bagian dari suprastruktur legal keseluruhannya memperlihatkan bagaimana Islam mencoba untuk melindungi proses produktif dari aktivitas-aktivitas yang murni terpusat pada "tirani (*zhulm*) manusia dalam distribusi kekayaan". Tirani ini, dan pengkhianatan atas nikmat Tuhan (*kufran al-ni'mah*), "menetapkan dua penyebab bagi masalah yang telah dihadapi kaum miskin sejak awal-awal waktu sejarah" (*I* 609).

Problem ekonomi ini menguatkan pendapat-pendapat terakhir pada buku mengenai tanggung jawab negara dalam perekonomian. Negara Islam, dalam teori Shadr, adalah seorang aktor yang paling penting, yang campur tangannya berada di balik "proyek-proyek besar" ekonomi. Ini karena proyek-proyek

tersebut membutuhkan akumulasi kapital atau dengan kata lain tidak akan bisa dipraktikkan karena aturan-aturan legal yang mencegah perampasan kekayaan (*I* 600). Negara akan turut campur dalam perekonomian untuk menjamin arah produksi sosial yang tepat, untuk menjalankan distribusi dengan kesetaraan dan efisiensi materi alami mentah, dan untuk mengontrol industri-industri ekstraksi/pertambangan (*shinâ'ah istikhrâjiyyah*) serta produksi bahan-bahan mentah (*I* 626–7).

Negara, sebagai dampaknya, memiliki sebuah peranan besar untuk dimainkan dalam perekonomian Islam. Ini senada dengan intisari *Iqtishâdunâ*, dan terdiri dari penerapan peraturan-peraturan tersebut yang telah dispesifikasikan dalam *Sunnatullah* dan dalam teks-teks klasik. Ini merupakan lingkup *manthiqath al-farâgh*, yang telah diperkenalkan sebelumnya dalam *Iqtishâdunâ* sebagai wilayah bebas bagi aktivitas pemerintah. Dalam wilayah ini, *imâm* selaku *wali al-amr* akan mengambil langkah-langkah ekonomi yang diperlukan untuk memenuhi "tunjangan sosial, *daman ijtimâ'î*" (*I* 629–37) dan "keseimbangan sosial, *tawâzun ijtimâ'î*" (*I* 638–51). Tunjangan sosial lebih jauh lagi didefinisikan terdiri dari solidaritas publik (*takaful 'amm*), yang beroperasi "di dalam batas-batas kebutuhan ekstrem" (*I* 631), dan "hak kelompok, *jamaah*, dalam sumber-sumber kekayaan" (*I* 632). Keseimbangan sosial menghasilkan tindakan-tindakan negara seperti sebuah langkah yang telah digambarkan sebelumnya, seiring dengan hak untuk mengenakan pajak-pajak dan menciptakan sektor-sektor publik (*I* 643). Campur tangan ini bermakna untuk menjamin kesetaraan perbedaan-perbedaan sosial. Dalam konteks umum *Iqtishâdunâ*, ini akan menjamin bahwa perbedaan-perbedaan sosial tidak akan menjadi sedemikian tajam seperti halnya, dalam perkataan-perkataan Al-Quran, mengizinkan kekayaan tetap secara eksklusif berada di tangan mereka yang kaya (*I* 636).[20]

Wilayah yang bebas diputuskan, yang menutup *Iqtishâdunâ*, dimaksudkan cukup fleksibel untuk mengizinkan Islam mengurus kebutuhan-kebutuhan sosial dan memecahkan masalah ekonomi di setiap masa dan waktu.

Iqtishâdunâ, *Perspektif-perspektif*

Iqtishâdunâ *dalam sastra*

Halaman-halaman depan merupakan suatu upaya untuk menggambarkan dan menetapkan kembali esensi kontribusi utama Shadr dan klaimnya pada kemasyhuran, sebuah teori sistem perekonomian Islam yang ditampilkan dalam *Iqtishâdunâ*. *Iqtishâdunâ* adalah suatu karya yang relatif awal, yang disiapkan Shadr ketika ia berusia tiga puluhan.

Iqtishâdunâ adalah produk suatu masa. Sebagaimana dalam kasus *Falsafatunâ, Iqtishâdunâ* ditulis ketika Komunisme bangkit di Irak dan di berbagai negara wilayah tersebut, khususnya di Suriah dan Iran. Yang paling penting, seperti telah dijelaskan sebelumnya, kelompok audiens ulama berada di bawah ancaman. Periode ini, yang secara umum berkaitan dengan aturan 'Abd Al-Karîm Al-Qâsim (1958–63), memerlukan jawaban-jawaban bagi pertanyaan-pertanyaan yang mengganggu tentang ekonomi dan filosofi, karena Komunisme tampaknya menawarkan jawaban-jawaban yang komprehensif dan menarik—satu hal yang menimbulkan kekecewaan besar lingkaran-lingkaran religius.

Edisi awal *Iqtishâdunâ* yang dapat ditelusuri mencatat data tahun 1961,[21] dan berpendapat bahwa buku tersebut merupakan hasil pekerjaan yang dilakukan di akhir dekade 1950-an. Ini sesuai dengan waktu saat komunis mulai menantang, dan struktur buku tersebut mengkhianati kepentingan tersebut. Dari sini, pembagian karya menjadi tiga bagian dimulai, yaitu, seperti telah diterangkan sebelumnya, bagian pertama adalah sebuah kritik panjang dan signifikan mengenai teori-teori ekonomi sosialis (*I* 15–212). Bagian kedua, jika dibandingan dengan yang pertama betul-betul pendek, secara singkat berurusan dengan "Kapitalisme" (*I* 213–54). Sangatlah menarik dalam hal ini untuk mencatat bahwa kritik tentang Kapitalisme dalam bagian tersebut tidak setimpal dibandingkan dengan bagian-bagian selanjutnya buku tersebut ketika konsep-konsep "kapitalis" seperti risiko dan properti individu dikontraskan dengan hal-hal yang ekivalen dalam konsepsi Islam. Secara keseluruhan, bagian-bagian anti-Marxisme dan anti-kapitalis, yang membentuk sebagian besar volume pertama dalam edisi aslinya, dibebani dengan terminologi awal 1960-an, ketika karya-karya Stalin dan Politzer masih dianggap penting dalam teori Marxis di sebuah negeri seperti Irak.[22] Signifikansi mereka kebanyakan tetap sebagai sebuah kesaksian dari atmosfer yang mengatasi kecenderungan intelektual komunis di Timur Tengah pada tahun 1950-an dan awal 1960-an. Bagian ketiga, yang paling besar dan paling menarik, menetapkan upaya yang paling inovatif dalam *Iqtishâdunâ*. Ini merupakan bagian buku tersebut yang paling berjasa menghindarkan ideologi komunis dalam wilayah tersebut.

Hingga kini, *Iqtishâdunâ* adalah karya tulis yang paling menarik dan paling komprehensif tentang perekonomian Islam. Dalam dunia Muslim, ia telah digunakan dalam lingkaran-lingkaran Arab dan Iran, dan terjemahan dalam beberapa bahasa baik keseluruhan ataupun menyangkut sebagian buku

itu bermunculan, termasuk dua terjemahan Persia, salah satunya ditelaah oleh lingkaran elit cendekiawan Iran sebelum Revolusi.[23] Terjemahan Jerman mengenai bagian "Islami" karya tersebut oleh Andreas Rieck adalah upaya terbaik dan paling layak secara ilmiah hingga kini atas *Iqtishâdunâ.*[24] Terjemahan Inggris dari bagian terbesar *Iqtishâdunâ*, diterbitkan di Teheran tahun 1982, buruk dan tidak dapat dipercaya.[25] Terjemahan yang diserialkan lainnya dari beberapa bab buku tersebut yang paling baru telah dipublikasikan dalam jurnal Syi'ah *Al-Serat.*[26]

Dalam dunia Arab, sebuah ringkasan *Iqtishâdunâ* dipublikasikan di Beirut dalam empat buku pendek.[27] Ringkasan tersebut hanya sedikit menambah karya itu, namun upayanya merupakan indikasi tingginya kedudukan *Iqtishâdunâ* dalam lingkaran-lingkaran Islam. Ia tidak terbatas pada kaum Syi'ah, dan *Iqtishâdunâ* digunakan serta terus didiskusikan di beberapa negara dunia Arab, termasuk universitas-universitas di Maghribi. Tokoh yang kemudian menjadi Dekan Kullyat Dâr Al-'Ulûm Universitas Kairo, 'Alî Al-Najdî Nashif, menulis di tahun 1976 pembukaan bagi karya Shadr, *Al-Farâwâ Al-Wâdhi<u>h</u>ah*[28], dan eksekusi Shadr tahun 1980 dimuat dalam koran-koran besar Kairo. Sulit juga menilai pengaruh tepat pemikiran Shadr di lingkaran-lingkaran Arab dan Muslim, namun penggunaannya dalam universitas-universitas Arab sudah umum di mana-mana, bahkan sebelum Revolusi Iran terjadi, dan referensi-referensi yang berkali-kali ditujukan padanya dalam karya-karya Persia dan Arab mengenai perekonomian Islam memperlihatkan bahwa reputasinya dikukuhkan dengan baik di bidang tersebut. Mempertimbangkan kumpulan sumber-sumber fiqih klasik signifikan yang dimanfaatkan dalam *Iqtishâdunâ*, segi menarik buku tersebut tidaklah mengejutkan.

Kendati demikian, *Iqtishâdunâ* juga menjadi subjek kritik pedas para cendekiawan Sunni, yang telah meletakkan batas-batas Syi'ah pada teori Shadr.

Kritik paling terperinci semacam itu muncul dalam sebuah buku yang dipublikasikan di Dâr Al-Sha<u>h</u>wa, Kairo, 1987.[29] Buku itu terdiri dari dua esai kritik terpisah mengenai *Iqtishâdunâ*, disumbangkan oleh "penulis-penulis yang tidak pernah bertemu sebelum menulis pengantar ini ... Buku tersebut membahas sebuah subjek tunggal, yang memperhatikan salah satu dari buku-buku Syi'ah paling terkemuka mengenai perekonomian Islam, *Iqtishâdunâ*, karya Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr."[30] Bagi penerbitnya, membawa kedua kritik tersebut bersama-sama diperlukan "guna menelanjangi sebuah buku yang reputasinya meluas, yang telah diterima dengan kepercayaan tinggi,

terlepas dari kekeliruan-kekeliruan metodologisnya yang fatal, dan mengaburkan konsekuensi-konsekuensi legal."[31]

Kedua esai dibangun berdasarkan pola yang sama: sebuah presentasi keseluruhan mengenai kandungan *Iqtishâdunâ*, sebuah diskusi mengenai kekurangan-kekurangan metodologisnya, dan sebuah presentasi singkat atas kesalahan-kesalahan substantif buku tersebut.

Jika esai Harak adalah karya yang serius, Kamâl cenderung kehilangan fokus dengan menggeneralisasikan dengan gampang dan penggunaan naskah-naskah yang diambil dari tulisan-tulisan Muhammad Bâqir Al-Shadr selanjutnya, termasuk pernyataan-pernyataan yang tidak benar seperti tesis yang menyatakan bahwa Shadr telah berargumentasi bagi legitimasi riba,[32] ditambah kutipan-kutipan yang mustahil.[33] Harak sebagai kontrasnya menyajikan sebuah analisis yang sistematik dan terstruktur dengan baik. Kecemasan metodologis utamanya berhubungan dengan penggunaan konsep *ijtihâd*[34] Shadr yang (dianggapnya) begitu permisif, "kekeliruan metodologisnya dalam penemuan *mazhhab*"[35], dan penemuan kategori-kategori yang tidak memiliki dasar dalam tradisi Sunni, dan dianggapnya (bersumber dari) "pengaruh Syi'ah" atas penulis *Iqtishâdunâ*.[36]

Mengenai *ijtihâd*, pendapat-pendapat Shadr tentang celah-celah yang mengancam objektivitas sebuah pembacaan tradisi kontemporer dikritik sehubungan dengan relativisasi peraturan-peraturan legal yang digambarkan oleh para *fuqâhâ*. Bagi Harak, melontarkan keraguan semacam itu atas "undang-undang Rasulullah" tidak beda dengan praktik bid'ah, bertentangan dengan ajaran agama. Pertama, adalah terkutuk untuk memisahkan peranan Muhammad sebagai Rasulullah dan peraturan-peraturan yang ditetapkannya sebagai respons bagi kondisi-kondisi khusus. Adalah juga keliru untuk berdalih/berpura-pura bahwa tulisan-tulisan para ahli hukum menawarkan ruang untuk interpretasi bebas sebagaimana disarankan dalam *Iqtishâdunâ*.

Keseluruhan prinsip dalam penemuan ekonomi Islam, yang menjadi sandaran *Iqtishâdunâ*, juga merupakan suatu kesalahan. Ini karena Shadr mengakhirinya dengan menyeleksi unsur-unsur yang dapat digunakan bagi penemuan pribadinya mengenai infrastruktur yang ditetapkan oleh *mazhhab* ekonomi dalam suprastruktur hukum sipil. Pada arah aktivitas intelektual ini, hilang seluruh peraturan legal yang tidak sesuai dengan struktur *mazhab* Shadrian yang diturunkannya. Lebih jauh lagi, Shadr harus mengesampingkan dan melawan peraturan-peraturan legal yang telah dikukuhkan, yang tidak sesuai dengan sistemnya secara umum. Sebuah kasus pada titik ini,

diungkapkan Harak, adalah pendirian Shadr, mengikuti *faqîh* Syi'ah Al-Thûsî, mengenai sebuah prinsip umum kepemilikan *imâm* atas tanah yang diklaim kembali, dan konsekuensi-konsekuensi yang dikenakan oleh *kharaj*. Dalam hal tersebut, ia jelas-jelas berkontradiksi dengan hadis Nabi Saw. tentang kepemilikan/properti penuh bagi siapa pun yang menghidupkan kembali tanah mati. Caranya berurusan dengannya, bagi Harak, sekadar untuk mempertimbangkan bahwa perkataan Rasulullah Saw. berhubungan dengan sebuah situasi temporer dan patut dikecualikan, dan bahwa (menurut) prinsip umum itu masih merupakan salah satu kepemilikan negara.[37]

Ketiga, metodologi Shadr menggerakkannya untuk menciptakan kategori-kategori yang tidak memiliki tempat dalam fiqih Sunni. Yang paling menarik perhatian adalah konsep wilayah yang bisa diputuskan sekehendaknya, "seolah-olah, yang dimaksudkan bahwa penemuan sebuah wilayah yang bisa diputuskan sekehendaknya adalah sebuah desakan atas validitas Islam untuk setiap tempat dan waktu ... Ini adalah sebuah niat yang baik ... namun keinginan-keinginan tidak memadai dalam permasalahan semacam ini dan jalan menuju neraka barangkali dialasi dengan niat-niat baik".[38] Wilayah yang bisa diputuskan sekehendaknya itu adalah sebuah rekaan imajinasi Shadr, tambah Harak. Hal tersebut mengizinkannya untuk memberikan keleluasaan interpretasi bagi pemimpin-"nya", yakni pemahaman Sunni menentang kuat kekuasaan-kekuasaan interpretatif semacam itu; "validitas Islam di setiap tempat dan waktu adalah tanda sebuah kekayaan legal, bukan hukum [*farâgh*, sebagaimana dalam *minthaqah al-farâgh*]. Kita tidak akan pernah menerima bahwa di sana terdapat pembatalan undang-undang. Urusan-urusan baru, yang tidak memiliki naskah sebagai dasarnya, telah diperintahkan Tuhan untuk diuji melalui sebuah proses *ijtihâd*, dalam penjelasan tujuan-tujuan umum syariat. Kami telah memegang tradisi legal yang sedemikian besar, berkat upaya-upaya tak kenal lelah dari para ahli hukum tidak meninggalkan sebuah perangkat tunggal bagi *ijtihâd* legal yang tidak digunakan".[39] Bagi para Sunni, ini merupakan peranan analogi, deduksi, perhatian terhadap kepentingan umum, dan metode-metode sejenis yang dikembangkan oleh fiqih. Sebuah operasi logika hukum dapat berkontradiksi dengan aturan yang sudah ditetapkan dalam kondisi apa pun: "Ketepatan (legitimasi, *masyrû'iyyah*) peraturan-peraturan datang dari dukungan yang ditemukannya dalam naskah-naskah, ia tidak pernah datang dari kontradiksi mereka."[40]

Dalam esai Harak, kekeliruan-kekeliruan *Iqtishâdunâ* dalam hukum substantif yang bersumber dari berbagai penipuan dalam metode banyak

terjadi. Yang paling penting adalah satu yang berhubungan dengan properti tanah dan pada peranan kerja dalam ekonomi Islam. Dalam fiqih Sunni, Harak berargumentasi, prinsipnya adalah kesucian dan kemutlakan properti pribadi. Teori-teori Shadr secara langsung diinspirasikan dari kutipan pemikiran Sosialis dengan sebuah sektarianisme yang bersumber dari pentingnya Dua Belas Imam dalam hukum dan teologi Syi'ah. Demikian pula halnya dengan prinsip dalam hukum kerja yang tidak lain adalah kebebasan absolut seorang pemilik untuk (memerintahkan) pekerja-pekerjanya atas dasar basis gaji. "Sekadar kerja tidak dapat dipertimbangkan sebagai justifikasi semata menuju kepemilikan."[41]

Bagi Harak maupun Kamâl, seluruh kekeliruan *Iqtishâdunâ* berakar pada pengaruh Syi'ah dalam diri Shadr. Namun, dapatkah Syi'ahisme Shadr betul-betul menjelaskan tampilnya Shadr selaku seorang cendekiawan terkemuka dalam bidang ekonomi Islam, seperti jelas-jelas diakui Harak maupun Kamâl?

Telah dikemukakan bahwa bagian dari orisinalitas teori konstitusional dalam lingkaran-lingkaran Najaf berakar pada independensi relatif ulama Syi'ah dari aparat-aparat negara. Negara Islam yang dipertahankan oleh Shadr dan diterapkan dalam Konstitusi Iran 1979 secara esensial memiliki karakter Syi'ah. Sebagai kontras, penjelasan bagi orisinalitas karya-karya ekonomi Shadr tidak dapat dengan mudah ditemukan dalam sebuah hiruk-pikuk intelektual yang dapat ditelusuri pada Syi'ahisme sebagai lawan dari Sunnisme.

Kontribusi ekonomi Shadr terbilang unik dalam dunia Syi'ah itu sendiri karena pemimpin oposisi Muslim juga giat untuk menemukan sebuah alternatif Islami bagi sebuah sistem yang dipersepsi berlaku tidak adil. Karya yang paling dekat (isinya) dengan *Iqtishâdunâ* adalah *Islam wa Milkiyyah*[42] tulisan Maḫmûd Thaliqanî, yang datang setelah buku Shadr dipublikasikan, dan yang dalam setiap kasus tidak dapat dibandingkan dengan *Iqtishâdunâ* baik dari segi kedalamannya maupun dari segi komprehensifnya. Tidak ada seorang pun yang dapat menemukan sebuah petunjuk dalam nasionalitas. Di Karbala, kota suci Irak, seorang *'âlim* muda menulis sebuah buku tentang "perekonomian Islam" pada awal dekade '60-an. Cendekiawan tersebut, keturunan sebuah keluarga ulama penting, sangat aktif mengorganisasi oposisi Islam di Irak dan berikutnya di Lebanon. Namun, karyanya dalam bidang ekonomi, *Al-Iqtishâd*, dipublikasikan awal dekade 1960-an, dangkal dan tidak menarik.[43]

Sebaliknya, di antara para teorisi "ekonomi Islam" yang juga terkemuka dalam bentuk "Islami" oposisi mereka terhadap negara di dunia Sunni, Sayyid Quthb dan 'Allal Al-Fâsî telah mendominasi percaturan intelektual di Mesir

dan Maroko. Ini tidak berarti bahwa lingkup budaya Syi'ah lebih mendukung bangkitnya sebuah sistem perekonomian Islam. Baik Al-Fâsî maupun Quthb sama-sama berkecimpung dalam "ekonomi", namun kontribusi terbaik mereka dalam bidang tersebut, dalam konteks kualitas, jauh di bawah karya Shadr.[44]

Sebuah kasus yang lebih padat sejarah dapat dibangun pada argumentasi bahwa di sana terdapat suatu jurang antara sikap-sikap Sunni dan Syi'ah menyangkut pertanyaan seputar kepemilikan tanah (terutama bagi kategori *kharaj*), dan bahwa Shadr tidak memperhitungkan hal tersebut. Kendati demikian, penulis-penulis Hanafî klasik seperti Qudurî (w. 428/1036) melukiskan sebuah perbedaan penting antara tanah *kharaj* dan *'usyr*. Bagi *kharaj*, unsur properti pribadi, berbeda dengan larangan Shadr, bersifat dominan: "Tanah utama di Irak adalah *kharaj* [tanah] dan menjadi milik pemukimnya (*ahl*) yang dapat menjualnya dan mengaturnya sekehendak hati."[45] Barangkali memang demikian halnya, namun sejumlah penulis terkemuka, menyangkut periode-periode historis dan variasi-variasi, dan penggunaan kata-kata seperti *kharaj*, *'usyr*, dan *tasq* untuk mengungkapkan sebuah wilayah legal yang terentang luas (yang dalam beberapa kasus cenderung mengabur/tersembunyi pada naskah-naskah klasik), cenderung berpendapat bahwa beberapa sistem ekonomi dapat dan akan diturunkan oleh para peneliti topik "perekonomian Islami yang benar". Spektrum luas yang tertutupi adalah karakteristik kemungkinan-kemungkinan yang ditawarkan oleh tradisi legal. Ini lebih kurang adalah fungsi dari model-model sektarian tertutup (yang cenderung didukung dalam kepemilikan pribadi Sunnisme dan negara plus Imam dalam Syi'ahisme) dibandingkan dengan sebuah karakteristik yang ditemukan *di dalam* fiqih Sunni maupun Syi'ah. Sebagaimana diperlihatkan dengan jelas dalam perdebatan Iran Islam antara pembela properti pribadi mutlak dan mereka yang mendukung nasionalisasi serta pembagian kembali tanah, dimensi nonsektarian dari pembagian tersebut sangat mendalam. Di Iran, para penyewa dan penentang properti pribadi mutlak semuanya adalah orang-orang Syi'ah.

Iqtishâdunâ sesungguhnya cukup menarik perhatian mengingat absennya analisis-analisis dan sumber-sumber setiap sektarianisme Syi'ah yang nyata. Andaikan, sebagaimana dalam Bab I, karya-karya konstitusional Shadr dan penerapan mereka dalam institusi-institusi Revolusi Iran terkesan penuh oleh suatu tradisi Syi'ah yang ketat, membaca *Iqtishâdunâ*, yang kontrasnya, berpendapat bahwa dalam urusan-urusan ekonomi, dasar ilmiah untuk riset dicapai di luar tradisi Syi'ah. Shadr secara bebas telah mendekati cendekiawan-cendekiawan Sunni dan Syi'ah, dan adalah sulit untuk menemukan referensi

yang secara spesifik akan mengkhianati kecenderungan-kecenderungan sektarian, bahkan jika keseluruhan referensi *Iqtishâdunâ* mengacu pada para *fuqâhâ* Syi'ah. Namun Al-Syâfi'î (eponim dari mazhab Syâfi'î), Mâlikî (eponim mazhab Mâlikî), Sarakhsî (mazhab Hanafî), Ibn Hazm (mazhab Zhâhirî), sebagaimana pengikut dan penganut mereka, kesemuanya adalah sumber-sumber wajib bagi latihan penemuan Muhammad Bâqir Al-Shadr. Dalam *Iqtishâdunâ*, Shadr secara berlebihan memanfaatkan cendekiawan-cendekiawan Syi'ah sebagaimana ia memanfaatkan para ilmuwan Sunni dari seluruh mazhab/sekolah hukum. Bahkan mazhab yang paling berlawanan dengan Ja'farisme, mazhab Hanbali (dalam versi Wahhâbî-Saudi), digambarkan lewat sosok Ahmad ibn Hanbal dan Ibn Qudâmâ. Faktanya, ketiadaan sektarianisme dalam *Iqtishâdunâ* menjelaskan ketertarikan Shadr melebihi batas-batas dunia Syi'ah. Terdapat jejak-jejak teori-teori *Iqtishâdunâ* dalam tulisan-tulisan masa kini di wilayah-wilayah dunia Arab yang terpisah jauh, seperti beragamnya markas-markas Mahkamah Konstitusional Agung Mesir dan Tunisia dan militan-militan Islam Aljazair.[46] Namun, bisa jadi atmosfer sektarianisme yang meningkat yang mengarakterisasi paroh kedua dekade 1980-an tidak terhindarkan lagi akan melontarkan kecurigaan pada karya-karya bermakna terbaik dalam sastra.

Teori dan praktik:* Iqtishâdunâ, *reformasi tanah dan campur tangan negara di Iran

Apakah Shadr berhasil menggambarkan bahwa penemuan ekonomi Islamnya dapat diterapkan pada zaman modern?

Tidak seperti kasus peraturan-peraturan konstitusional, yaitu suatu genealogi yang hampir langsung dapat ditelusuri melalui naskah-naskah padat-ringkas seperti *Catatan* karya Shadr dan Konstitusi Iran tahun 1979, *Iqtishâdunâ* tidak menghasilkan sebuah "kompendium (*compendium*; ikhtisar atau ringkasan—penerj.) perekonomian Islam". Cendekiawan-cende-kiawan telah mendeskripsikan paralel-paralel antara capaian-capaian Shadr dalam bidang tersebut dengan perdebatan mengenai reformasi tanah di Iran, sebagaimana paralel-paralel antara Shadr dan karya-karya "ekonomi" Presiden Iran pertama, Abul Hasan Bani-Shadr.[47] Dalam sebuah debat fundamental dengan banyak suara diperdengarkan, warisan Shadr dinilai penting lebih sebagai suatu fokus umum bagi para penyewa "keadilan sosial di wilayah pinggiran" daripada sebagai sebuah resep pemetaan sebuah jalan ke depan yang menentukan.

Dengan seluruh analisis panjang mengenai properti tanah dan sistem ekonomi, *Iqtishâdunâ* tidak menawarkan mekanisme yang dapat diterapkan pada sebuah perekonomian dalam pencarian pedoman-pedoman yang tepat. Namun, kekayaan karya tersebut dan keseluruhan keilmiahannya menampilkan pendapat bahwa beberapa paradigma telah dikukuhkan dalam bidang tersebut seiring dengan jalur-jalur yang pertama kali diperinci dalam *Iqtishâdunâ*. Manfaat-manfaat buku tersebut mungkin lebih terletak pada paradigma-paradigma ini dibandingkan pada penerapan gagasan-gagasan perekonomian negara "Islam".

Namun, kegagalan sebuah "kemampuan penerapan" yang ketat dari *Iqtishâdunâ* juga disebabkan oleh masalah-masalah metodologis yang berpadu dalam motivasi-motivasi orisinal Shadr di satu sisi, dan, pada sisi lain, pada penipuan-penipuan metodologi internal yang dipilihnya untuk dikembangkan dalam buku tersebut.

Sebagaimana dalam *Falsafatunâ*, obsesi terhadap kritik Marxisme secara tidak layak telah memaksa sang penulis berlindung pada tradisi. Shadr, harus ditekankan, telah mengerjakan karyanya berdasarkan terjemahan tidak sempurna buku-buku yang bersumber pada tradisi Marxisme yang basi. Dalam kasus karya-karya orisinal yang lebih serius, seperti *Capital* karya Marx, sebuah terjemahan resmi dari bahasa Jerman asli ke dalam bahasa Arab belum lagi dikerjakan, dan bacaan Marxisme klasik Shadr terhalang oleh kualitas material yang diperoleh. Ia pada kenyataannya melakukannya dengan sangat baik di dalam tekanan-tekanan ini, dan kritik Shadr terbilang unik dalam hal ketelitian/kesempurnaannya dan kewaspadaannya dalam menghindari tipikal penyederhanaan yang berlebihan (*oversimplification*) dari bacaan-bacaan para ulama menyangkut literatur sosialis. Sedangkan bagi penggunaan material 'kapitalis' pada perekonomian, sorotan Shadr terlalu dangkal bagi sebuah perhatian sejati terhadap karya-karya ekonom modern, atau bahkan pada penulis-penulis klasik yang sesekali disebutkannya, seperti Ricardo dan Adam Smith.

Dalam bagian "Islami" yang sesungguhnya dari buku tersebut, Shadr beroperasi dari sebuah *tabula rasa*. Penggunaan sistematik kompendium fiqih dengan demikian menarik perhatian, namun terdapat suatu kontradiksi inheren yang terangkat ke permukaan dalam buku tersebut. Ketika Shadr menjelaskan kekuatan "subjektif" Islam, yang mengizinkan sebuah sistem didirikan dan dikembangkan, dan untuk mengatasi berbagai ancaman sepanjang sejarah, argumentasi yang digunakannya secara esensial bersifat

a-historis. Ini mengizinkannya untuk melemahkan klaim Marxisme (yang mengungkapkan) bahwa ideologi-ideologi, termasuk agama-agama, tergantung pada bentuk-bentuk dan hubungan-hubungan produksi ekonomi. Dari sini tekanan *Iqtishâdunâ* pada konsep distribusi, melalui hal tersebut Shadr mampu melangkah bebas dengan pembelaan atas sebuah sistem yang lengkap dan berbeda. Pada waktu yang sama, dimensi a-historis juga mempengaruhi karya-karya fiqih, yang digambarkan dan digunakan sebagai dokumen-dokumen yang tidak dapat diubah. Shadr menghindar dari hal-hal yang menyebabkan dokumen-dokumen ini tampak tidak berguna dengan cara melakukan proses seleksi yang hati-hati. Seperti dalam kasus perburuan, pengumpulan kayu, atau penangkapan ikan, naskah-naskah tersebut digunakan untuk menyelidiki "aturan ekonomi" yang lebih tinggi yang berada di dasarnya. Shadr, bagaimanapun, tidak dapat menghindari apabila kepadanya ditanyakan kesejarahan (*historicity*) sumber-sumber ini, dan dilema tersebut direfleksikan dalam bagian-bagian itu saat ia mengakui bahwa sejarah Islam kenyang akan contoh-contoh kesengsaraan dan eksploitasi, kendati peraturan-peraturan hukum dalam *Iqtishâdunâ* telah diinterpretasikan pada arah berlawanan yang tepat.

Ulangan pemunculan dimensi historis dalam hukum secara konstan juga mengarahkan Shadr pada pendapat-pendapat yang terus terang mustahil. Ini adalah kasus istimewa dalam presentasi awal peraturan-peraturan atas properti tanah dan kesimpulan Shadr pada hubungan yang diperlukan antara cara sebidang tanah tertentu datang dalam kerajaan Muslim serta wilayah pemerintahan legalnya. Karya-karya para fuqaha kendati demikian mengindikasikan bahwa properti tanah secara orisinal berhubungan dengan penaklukannya, khususnya dalam konteks perpajakan dan hak-hak suksesi.[48] Namun lintasan historis di satu tempat telah memburuk. Pada akhir abad kedua puluh, lintasan historis ini tidak tampil (secara) realistis untuk memutuskan wilayah pemerintahan legal dari sebidang tanah menurut cara para pemukimnya menyambut atau mengakomodasi Islam di masa awalnya.

Penerapan yang lebih menarik dan lebih mudah adalah "teori umum tanah dan kepemilikan". Analisis Shadr mengenai konsep kerja, khususnya dalam hubungannya dengan kebangkitan kembali dan eksploitasi konstan, adalah kenangan atas "pertanyaan (bersifat) agraria" yang sudah diakrabi, dan tekanannya pada prinsip sosialis dalam mempertahankan penyerahan tanah pada para petani. Ini menetapkan dilema penting dalam pasca-revolusioner Iran.

Bagi Shadr, kebangkitan, bersama hubungan dekatnya dengan konsep kerja, adalah akar dari teori umum mengenai kepemilikan tanah. Dengan susutnya hak-hak properti yang diturunkan dari "kerja melalui penaklukan", legitimasi hak atas panen tanah tersebut harus didasarkan pada prinsip kebangkitan kembali dan eksploitasi konstan. Dalam argumentasi yang mempertahankan reformasi tanah pada pasca-Revolusi Iran, konsep kerja bagi eksploitasi tanah dan kepemilikan hasil panennya juga telah diperkenalkan di bawah judul kepala "keadilan sosial" yang lebih umum. Seiring dengan kebangkitan kembali, Shadr juga mengembangkan sejumlah konsep legal yang meletakkan negara Islam, baik secara individual maupun institusional, pada jantung sebuah perintah legal yang dipusatkan dan *dirigiste* (*dirigiste*, ajektif dari *dirigisme* yang bermakna campur tangan pemerintah dalam kegiatan seperti bisnis dan administrasi—penerj., bersumber dari *Webster's New World Dictionary*, edisi ulang 1991). Kapan pun memungkinkan, Shadr tampak membela intervensi/campur tangan negara (yang diperlukan) sebagai pemilik sumber-sumber "strategis" dan sebagai penyedia jalur-jalur perkembangan ekonomi dan pendistribusian kembali kekayaan. Ini terutama benar dalam teorinya mengenai kepemilikan tanah, yang merupakan (dan tetap) sebuah unsur sensitif dalam diskusi-diskusi mengenai sifat dan fungsi "negara Islam".

Perdebatan formal dalam Republik Islam Iran mengenai pemisahan kekuasaan-kekuasaan institusional telah didiskusikan di dalam konteks hukum konstitusional. Di sini, hukum substantif berhubungan dengan properti tanah dan reformasi tanah ditampilkan.

Pada praktiknya terdapat beberapa usaha yang dilakukan oleh para pembela reformasi tanah di Iran untuk memegang teguh distribusi kembali properti agraria. Mereka secara sistematis telah dirongrong oleh Dewan Pelindung. Dalam dekade pertama Revolusi, tidak kurang dari tujuh rancangan undang-undang semacam itu, digambarkan pertama kali oleh Dewan Revolusi (1979–81), kemudian oleh Parlemen, telah diloloskan, kemudian tiba-tiba membeku sebagai anti-konstitusional. Hanya di tahun 1986 terdapat sebuah rancangan undang-undang terbatas mengenai "tanah pertanian pengolahan temporer" yang diloloskan, dan berhasil menyelamatkan diri dari penentangan Dewan Pelindung. Namun, bahkan dalam kasus ini, sejumlah rintangan konstitusional diangkat dalam Majelis oleh para penentang rancangan undang-undang tersebut.

Dus, sejak hari-hari awal Revolusi, sejumlah hukum mengenai reformasi tanah telah berkali-kali dipukul mundur oleh Dewan Pelindung, yang telah bertindak sebagai pengamat/pengawas konservatif bagi penentang-penentang reformasi. Perdebatan sesungguhnya lebih rumit dibandingkan sebuah oposisi sederhana antara cabang-cabang Pemerintah (keputusan-keputusan Dewan Pelindung tidak mengindikasikan mayoritas dari orang-orang yang mengasingkan diri, namun hal itu dapat diasumsikan bahwa dalam sebuah dewan beranggotakan dua belas ahli hukum, beberapa pertentangan pasti mengambil tempat).[49] Di dalam Majelis itu sendiri, sebuah faksi pro-properti pribadi telah muncul menentang mayoritas para pembaru. Keragu-raguan pada tingkat institusi-institusi juga tidak mengherankan. Posisi tidak bertugas (*non-committal*) *Ayatullah* Khomeini sendiri, yang telah duduk di pagar (maksudnya berada di pinggir arena politik—penerj.), terbilang instrumental dalam pemanfaatan kata-katanya, sebagaimana sikap diamnya, oleh kedua kelompok.[50]

Sebuah survei singkat mengenai rancangan undang-undang reformasi tanah akan memperlihatkan inti kontroversi tersebut. Segera setelah rezim-yang-baru berkuasa, perhatian terhadap "keadilan sosial" yang telah menyediakan sebuah dalil ideologis kunci dalam proses revolusioner, dan kombinasi dari tema ini dengan kepemilikan tanah dalam karya-karya para fuqaha Syi'ah seperti Shadr (w. April 1980), Thaliqânî (w. September 1979) dan Beheshti (w. Juni 1981), bermakna bahwa reformasi agraria menempati prioritas tertinggi dalam agenda. Pada musim panas 1979, bahkan sebelum institusi-institusi legislatif mulai ada, sebuah komite yang dibentuk oleh *Ayatullah* Muntazheri, Beheshti, dan Misykînî menghasilkan sebuah hukum yang membagi tanah-tanah dalam tiga kategori: tanah *anfâl*, yang merupakan properti negara Islam; tanah rampasan dari para tuan tanah yang pro-Syah Iran; dan tanah perkebunan luas (*estate*) yang dimiliki secara pribadi. Kategori terakhir ini adalah yang paling penting sekaligus paling kontroversial. Kategori itu mulai diketahui, menyusul letaknya dalam rancangan undang-undang tersebut, sebagai pertanyaan *band-e jim* (klausa c).[51]

Band-e jim membagi perusahaan-perusahaan pribadi dalam kategori tanah yang tidak diolah/ditanami (*bâ'ir*, bahasa Persianya adalah *bayer*) dan tanah yang diolah/ditanami (*dâ'ir*, bahasa Persianya adalah *dayer*). Tanah-tanah *bâ'ir* menjadi sasaran untuk segera dirampas untuk didistribusikan di antara para petani. Tanah-tanah *dâ'ir* didistribusikan kembali jika pemiliknya memiliki sebidang tanah permukaan yang luasnya tiga kali lipat atau lebih daripada

yang dibutuhkan bagi dirinya dan keluarganya, sesuai dengan kebiasaan setempat. Ini jelas-jelas merupakan sebuah langkah legislatif yang radikal, yang mempercepat timbulnya penentangan ulama tingkat tinggi. Terlepas dari desakannya pada "keadilan sosial" dan penahbisan suatu era Islami yang baru dan lebih adil, Khomeini sendiri membatalkan rancangan undang-undang tersebut pada tanggal 3 November 1980.[52]

Upaya lain, kali ini oleh Majelis yang baru terpilih, untuk mengakui reformasi tanah dilakukan pada tahun 1981, dan menghasilkan sebuah lembar undang-undang menyangkut pertanyaan seputar agraria yang lebih komprehensif lagi. Setelah didiskusikan selama dua tahun, rancangan undang-undang "penghidupan kembali dan transfer tanah pertanian" disetujui Parlemen pada tanggal 28 Desember 1982. Rancangan undang-undang ini lebih terperinci dibandingkan proposal-proposal awal Dewan Revolusi yang dibatalkan karena agaknya terlalu kabur. Kekalahan akhirnya terjadi setelah *veto* menentukan Dewan Pelindung menandai suatu kemunduran signifikan pada pembelaan-pembelaan atas reformasi tanah.

Rancangan undang-undang 28 Desember 1982 membagi tanah ke dalam lima kategori, dua kategori kritis di antaranya adalah tanah-tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir*.[53] *Bâ'ir*, tidak diolah, tanah (kini berada di bawah *band dal*, klausa d) harus ditanami/diolah dalam jangka waktu satu tahun, jika tidak negara dapat memindahkannya pada petani-petani tak bertanah lainnya. Jika tanah yang tidak diolah tersebut telah dibuang sepenuhnya oleh pemiliknya, secara otomatis tanah itu menjadi milik negara. Namun, tanah *bâ'ir* dalam setiap kasus harus dieksploitasi dalam sebuah batas tidak melebihi tiga kali kebiasaan setempat (*seh baraber 'urf-e mahall*). Kelebihannya akan dibeli "pada harga yang adil setelah dikurangi utang-utang legal yang dibuat" dan diserahkan kembali pada negara (Art. 5).

Artikel 6 dari rancangan undang-undang itu berurusan dengan tanah *dâ'ir*, juga mengenakan tindakan-tindakan radikal. Pemilik yang secara langsung terikat dalam pengolahan dapat menggunakannya lebih dari tiga kali jumlah tanah yang merupakan kebiasaan. Kelebihan jumlah akan dibeli oleh negara dan didistribusikan, "setelah dikurangi utang-utang". Terdapat sejumlah kekecualian, termasuk pertanian-pertanian yang sepenuhnya mekanis (Art. 6.8), tanah yang berada di bawah kesepakatan bagi hasil antara pemilik dan penggarapnya (*muzâra'ah*, Art. 6.1), sebagaimana tanah sewa (*ijârah*, Art. 6.1). Juga termasuk dalam kekecualian-kekecualian tersebut adalah tanah yang dipegang perusahaan (*mawqufe*, Art. 6.3).

Penolakan Dewan Pelindung datang tanggal 18 Januari 1983.[54] Dewan membatalkan keabsahan rancangan undang-undang tersebut berdasarkan dua landasan: rancangan undang-undang itu bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam (*mawâzin syar'iyyah*) dan tidak konstiAl-Thûsîonal.

Artikel 2 rancangan undang-undang, yang meletakkan kepala-kepala hukum (*'anâwin*), dipertimbangkan terlalu umum. Artikel 2 menjelaskan prinsip-prinsip kemerdekaan ekonomi, penindasan kesengsaraan, dan pemeriksaan migrasi rural, terwujud dalam Artikel 3, 43, dan 44 dari Konstitusi; Dewan Pelindung menganggap referensi-referensi ini dalam rancangan undang-undang di bawah pertimbangan menjadi "lebih luas dibandingkan kebutuhan yang diperlukan dalam penerapan mereka". Bagi Dewan Pelindung, referensi-referensi dalam hukum bagi penyitaan negara atas tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir* tidak berakar pada kebutuhan yang mendesak, dan pembelian serta transfer tanah-tanah tersebut oleh "orang-orang yang tidak berwenang secara legal untuk ikut campur" bertentangan dengan hukum Islam. Dewan Pelindung menunjukkan pula bahwa disposisi-disposisi hukum berada "di luar batas-batas wahana sekunder (*heyte-ye ahkam-e tsanawiyyah va mahdûde*)" yang dijelaskan dalam dekrit (*farman*)[55] Imam Khomeini.

Disposisi-disposisi atas tanah *dâ'ir* dan *bâ'ir* dinilai oleh Dewan Pelindung bertentangan dengan syariat:

> Artikel 5 dan 6, berhubungan dengan klausa-klausa *dâl* dan *hâ'* (tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir*) dalam persinggungannya dengan Artikel 10 [yang mengembangkan mekanisme distribusi kembali oleh negara sesuai dengan sebuah daftar prioritas yang ketat dengan negara dan tanah-tanah gersang berada di puncak prioritas, sementara tanah *bâ'ir* serta *dâ'ir* baru akan didistribusikan sesudahnya] tidak mengundang-undangkan [tidak bersandar pada] kebutuhan mendesak (*dharûrah fi'liyyah*) dan artikel-artikel hukum lain yang berhubungan dengan kedua kategori tersebut tidak tercakup dalam dekrit Imam Khomeini. Mereka bertentangan dengan hukum Islam (*mawâzin syar'i*).[56]

Dewan Pelindung juga menemukan kesalahan dengan prinsip umum kebutuhan yang agaknya mendasari Parlemen untuk mengakui undang-undang agraria. "Kebutuhan ini harus didasarkan", tutur Dewan, pada "kondisi negara (*awda' wa ahwal-e maujud dar sath-e keshvar*)." Dengan kata lain, situasi objektif yang memberikan kebangkitan bagi undang-undang "pembagian kembali tanah" harus cukup dikecualikan untuk menjamin campur

tangan negara. Dalam konteks ini, kebutuhan tersebut dipertimbangkan oleh Parlemen dianggap tidak ditemukan: bagi Dewan Pelindung, Parlemen tidak dapat "meletakkan sebuah pembatasan berdasarkan kekuasaan pemilik tanah dari sebuah sudut pandang legal".

Artikel 44 Konstitusi Iran telah menjelaskan tanah secara umum di bawah kategori properti pribadi (dua kategori lain menjadi properti negara dan koperasi). Jadi, rancangan undang-undang juga dianggap bertentangan dengan sejumlah disposisi Konstitusi. Tuduhan Dewan Pelindung bersifat umum dan mentah/terus terang: "Totalitas rancangan undang-undang mengenai penghidupan kembali dan transfer tanah pertanian, sejauh bersandar pada *statal (dawlati)* akhir pertanian, bertentangan dengan Artikel 44 Konstitusi."[57]

Tugas legislatif mengenai reformasi tanah harus dikerjakan kembali, dan konsultasi-konsultasi di antara para wakil menghasilkan sebuah rancangan undang-undang yang diloloskan tanggal 19 Mei 1985.[58] Dalam hukum yang baru, beberapa disposisi sebelumnya tetap ada, namun kategori tanah *dâ'ir* yang kritis secara signifikan telah diganti.

Dalam rancangan undang-undang 19 Mei 1985, tanah lagi-lagi dibagi ke dalam lima kategori. Tiga kategori pertama adalah tanah mati (*mavvat*), tanah *milli* (biasa) yang terdiri dari lahan pertanian, hutan-hutan atau tanah reklamasi, dan tanah negara (*dawlati*), yang didefinisikan sebagai tanah yang kepemilikannya "telah ditransfer secara sah, atau akan menjadi milik negara secara sah" atau salah satu dari organ-organnya.[59] Tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir* yang kontroversial muncul sebagai *band-e dal* dan *hâ'* (Art. 3).

Artikel 4 mengizinkan negara untuk memanfaatkan tanah-tanah dalam tiga kategori pertama sejauh memungkinkan. Bagi kategori *bâ'ir* (tanah pribadi yang "ditinggalkan tanpa diolah selama lebih dari lima tahun tanpa alasan yang sah"), komite beranggotakan tujuh orang dari Kementerian Pertanian yang bertugas mengaplikasikan hukum dapat mengaktifkan kembali tanah tersebut, dalam jangka waktu satu tahun, pada penggarap lain. Petani yang tinggal di tanah tersebut cenderung lebih disukai sebagai penggarapnya.

Tanah *dâ'ir*, didefinisikan sebagai "tanah makmur di bawah eksploitasi", kini tidak tersentuh: "Tanah *dâ'ir*, yang pada waktu pengesahan hukum ini [oleh Majelis] sudah dibuang oleh pemiliknya, akan tetap berada dalam keadaan demikian" (Art. 7). Bagaimanapun terdapat satu kekecualian, yang berhubungan dengan tanah yang "diduduki/ditempati secara temporer" pada awal Revolusi (*kesht-e movaqqat*). Artikel 6 menspesifikasikan bahwa tanah

semacam itu akan tetap menjadi properti para petani tersebut yang telah menempatinya "mereka meneruskan eksploitasinya, mencukupi kebutuhan hidup dengan tanah tersebut, dan sepenuhnya atau hampir seluruhnya tidak memiliki tanah sendiri". Negara akan memberi pemiliknya kompensasi "pada harga yang adil setelah dikurangi biaya-biaya legal", dan pemilik yang baru akan menerima suatu hak atas properti tersebut dari Komite.

Dewan Pelindung menghapus hukum itu tanggal 2 Juni 1985.[60] Artikel 6 dihapuskan karena "berada di luar subjek tersebut. Ini ditambahkan pada rancangan undang-undang, namun tidak memiliki hubungan dengan pertanyaan menyangkut reformasi tanah." Jika disposisi-disposisi yang dikandungnya didiskusikan, Dewan Pelindung menambahkan, mereka harus dikembalikan pada Parlemen untuk dijabarkan kembali secara penuh dan akhirnya diloloskan sebagai undang-undang yang terpisah.

Disposisi-disposisi lain juga dianggap Dewan Pelindung bertentangan dengan Konstitusi dan hukum Islam. Artikel 8 hukum "yang memaksa seorang pemilik menjual atau menyewakan [tanahnya], bertentangan dengan *mawâzin syar'iyyah*, dan juga pada Artikel 7 Konstitusi." Dewan Pelindung secara khusus mendesak penggunaan konsep kebutuhan yang keliru oleh Parlemen dalam hal mewariskan, lagi-lagi, disposisi-disposisi dalam peraturan reformasi tanah-tanah *dâ'ir* dan *bâ'ir*.

Opini Dewan Pelindung tanggal 2 Juni 1985 secara luas dipersembahkan bagi "dua bagian (*item*)" tanah *dâ'ir* dan *bâ'ir*, dan kali ini, Dewan menyusun hal yang tidak bisa diganggu-gugat mengenai properti pribadi dengan sangat jelas: "Rancangan undang-undang reformasi tanah yang telah diratifikasi oleh Parlemen, dan ditolak oleh Dewan Pelindung karena tanah-tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir*, ditolak karena rancangan undang-undang tersebut menyebutkan dua *item* tanpa memperhitungkan kebutuhan mendesak, dan konsekuensinya berada di luar wilayah pesan sang Imam."

Dewan Pelindung mengulangi di bagian ini, dalam bahasa yang lebih lugas, alasan prinsip mengapa rancangan undang-undang reformasi tanah pertama bulan Desember 1982 telah ditolak: sifat-sifat tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir* telah diambil tanpa memperhitungkan suatu kebutuhan mendesak yang akan membenarkan penyitaan yang diwariskan undang-undang.

Hal itu tidak cukup, Dewan Pelindung melanjutkan, untuk memasukkan kata "kebutuhan" dalam rancangan yang baru:

> Berdasarkan basis ini, dan dengan pertimbangan terhadap hal yang telah dijadikan sanksi oleh Dewan Pelindung ... adalah perlu untuk mengoreksi poin-poin yang menjadi keberatan Dewan Pelindung ... Jika dalam rancangan undang-undang yang ditolak oleh Dewan Pelindung disebutkan karena mereka bertentangan dengan hukum Islam, maka adalah tidak mungkin bagi Parlemen untuk meratifikasi mereka di bawah "kebutuhan" ... manakala hukum subjek itu sendiri menyatakan bahwa di sini memang tidak terdapat kebutuhan.

Mengabaikan prinsip-prinsip syariat, tutur Dewan Pelindung, jelas-jelas berlawanan dengan pandangan-pandangan sang Imam.

> Sudah pasti bahwa bukan itu yang dimaksudkan Imam dalam khutbah-khutbah yang diulanginya dan dalam petunjuk yang adil yang menekankan perlindungan peraturan-peraturan ketuhanan dan pelaksanaan-pelaksanaan syariat, ketika ia berkata, "Tidak seorang pun seharusnya berpikir bahwa menolong mereka yang terampas harta miliknya (*dispossessed, maḫrûmin*) dan menyediakan mereka jasa akan terbebas dari ilegalitas, manakala dicapai melalui maksud-maksud ilegal karena ini akan menjadi suatu penyimpangan dan sebuah pengkhianatan atas Islam serta Republik Islam, sebagaimana terhadap para *maḫrûmin* itu sendiri. Tindakan tersebut menyusun jalan bagi mereka menuju neraka, bahkan pada sang *maḫrûmin* karena yang sudah mereka terima adalah uang haram (*ilegal*) atau hasil rampasan uang milik orang lain"; ... [tentu saja Imam tidak bermaksud] bahwa rancangan undang-undang dan artikel-artikel yang telah ditolak oleh Dewan Pelindung berdasarkan basis oposisi mereka terhadap hukum Islam dapat dikembalikan oleh Parlemen di bawah desakan kebutuhan.

Dalam rancangan undang-undang tahun 1985, sebagaimana baru saja diperlihatkan, Dewan Pelindung telah mencela Parlemen karena memasukkan pertanyaan "di luar subjek" mengenai "tanah yang diduduki secara temporer" dalam sebuah sistem reformasi tanah yang komprehensif. Segera setelah kekalahan ulangnya, Parlemen mulai menyusun sebuah hukum yang lebih terbatas yang akan melingkupi tipe tanah ini saja.

Kategori "yang ditanami/diolah secara temporer" terdiri dari tanah yang telah didiami petani pada masa segera setelah Revolusi pecah: sekitar 700.000 hingga 750.000 hektar tanah, mewakili lima persen dari total tanah yang dapat ditanami di negara tersebut, dan menghidupi 120.000 keluarga petani serta 5-6.000 tuan tanah. Disposisi utama Artikel 6 dalam rancangan undang-

undang 1985 kembali diadopsi. Dengan pemotongan waktu untuk menduduki tanah yang ditetapkan pada tanggal 20 Maret 1981 (kecuali di Kurdistan yang waktunya terpaksa ditambah dua tahun karena kesulitan-kesulitan yang lebih sukar dipecahkan daripada di bagian lain negara itu), tanah akan ditransfer kepada para petani yang mendiaminya setelah "harga yang pantas" dibayarkan pada sang pemilik asli.[61]

Tercatat dalam Bab 3 bahwa kekuasaan Dewan Pelindung sangat terkemuka karena sesuai dengan Artikel 94 Konstitusi Iran, lembaga itu memegang veto legislatif otomatis. Pelemahan terhadap undang-undang "revolusioner yang terus berulang, khususnya dalam hal reformasi tanah, telah mengecewakan operasi-operasi Parlemen sedemikian rupa sehingga satu-satunya naungan yang tertinggal, lagi-lagi, berada di tangan *faqîh* agung, *Ayatullah* Khomeini. Parlemen menggunakan sebuah deklarasi Khomeini, dinyatakan dikemukakan pada tahun 1983, berdampak bahwa jika sebuah hukum diloloskan dalam Majelis dengan sebuah mayoritas dua pertiga, hukum itu tidak memerlukan pengujian/pemeriksaan dari Dewan Pelindung.[62]

Dalam sebuah sesi yang kacau di akhir Oktober 1986, deklarasi Khomeini ini digunakan untuk menggagalkan ancaman Dewan Pelindung. Di bawah penyusunan prosedural yang tergesa-gesa, sosok yang kemudian dikenal sebagai juru bicara Hashemi Rafsanjani mendeklarasikan bahwa sebuah mayoritas dua pertiga suara telah dicapai, dan rancangan undang-undang diloloskan menjadi hukum (berkekuatan tetap).[63] Kurang lebih, status final "tanah yang diolah secara temporer/sementara" untuk disetujui sebagai undang-undang oleh Majma'-e Tashkhis-e Maslahat, harus menunggu lima tahun dan melewati sebuah perbaikan konstitusional.

Upaya untuk melindungi para petani yang telah mendiami tanah setelah Revolusi dari para pemiliknya yang kembali lagi pada situasi tuan tanah dahulu adalah pertarungan terakhir dari pembelaan-pembelaan reformasi tanah sebelum revisi Konstitusi. Fakta bahwa mereka tampaknya telah menang seharusnya tidak mengaburkan kekalahan mereka dalam perang keseluruhan. Tidak hanya persentase tanah yang menetapkan sebuah bagian minimal tanah pertanian tersedia, namun jumlah dan kategorisasinya yang lantas jatuh pada kekecualian yang ganjil dan tidak meyakinkan terhadap prinsip-prinsip atas kemutlakan properti hak.

Kemutlakan ini sekarang jelas terpampang dalam "yurisprudensi" (dalam makna bahasa Prancisnya) Dewan Pelindung. Dewan Pelindung telah berhasil mengesampingkan upaya-upaya guna mempertahankan reformasi

tanah untuk menyediakan setiap argumentasi legal yang menguntungkan petani tak bertanah (tidak memiliki tanah garapan). Tokoh-tokoh pembuat proposal reformasi tanah dipojokkan pada pembelaan yang kabur dan lemah menyangkut kekecualian peraturan tersebut, berdasarkan basis kebutuhan. Dalam argumen-argumen para pembela rancangan undang-undang 1986, (fakta) bahwa kepemilikan harus tetap tinggal (menjadi milik) keluarga-keluarga ini,[64] berada di luar kebutuhan atas perlindungan Revolusi, atau atas sumpah setia keluarga-keluarga petani tak bertanah terhadap Republik Islam, atau terhadap kesulitan mengevakuasi para petani ke "tanah yang diolah secara temporer". Keharusan sesungguhnya satu-satunya alasan masuk akal yang tertinggal, dan ini termasuk sebuah argumen yang sangat kecil dalam konteks hukum. Mempertahankan keharusan berarti sebuah *contrario* terhadap prinsip yang sesungguhnya pada akhirnya akan mendapatkan properti yang tidak dapat disentuh, dan bahwa hanya urgensi total sajalah yang dapat diangan-angankan dapat menawarkan sebuah kekecualian terhadap peraturan tersebut.

Tema kewajiban pada tahun 1985 menjadi perlindungan terakhir Parlemen yang mencoba mengorganisasi reformasi tanah. Penggunaannya berarti pula bahwa Parlemen tengah bertarung dalam sebuah perang (pasukan penjaga) garis belakang (*a rearguard battle*). Apabila keseluruhan bidang hukum tersebut akhirnya dilemahkan, maka konsep kewajiban akan sukar digunakan pada setiap waktu pelaksanaan-pelaksanaan hukum Islam berada dalam sebuah kontradiksi dengan perundang-undangan Parlemen.

Dewan Pelindung memang tidak mengenal belas kasihan. Ia mencadangkan bagi lembaganya sendiri suatu hak untuk membatasi setiap istilah yang digunakan oleh para pembuat undang-undang. "Properti yang diperoleh secara sah" diperluas maknanya untuk mengartikan secara praktis setiap properti (barangkali, dimaksudkan bagi milik Syah dan orang-orang di sekelilingnya). "Kebutuhan" didefinisikan terbatas pada arti bahwa hal tersebut tidaklah menumpulkan hukum Islam atau Konstitusi jika Dewan Pelindung berkehendak untuk menginterpretasikan mereka. Satu-satunya jalan bagi Parlemen untuk menyelamatkan rancangan undang-undang yang terakhir dan terbatas mengenai reformasi tanah adalah dengan bersamaan menghindari Dewan Pelindung.

Bahkan ketika Dewan Pelindung, dalam keputusannya di bulan Juni 1985, diminta Parlemen untuk menyiapkan sebuah rancangan undang-undang terpisah yang hanya mengurus tanah yang diolah secara temporer,

peringatan yang diberikannya cukup jelas. Sebagaimana dideklarasikan dalam Artikel 6 mengenai tanah yang diolah temporer berada "di luar subjek"; hal itu dijadikan dasar alasan untuk berpendapat bahwa Artikel 6, dalam beberapa kasus, "bertentangan dengan Artikel 47 Konstitusi".[65] Artikel 47 sekadar menetapkan bahwa "properti pribadi [*syakhsyi*] yang secara sah diperoleh harus dihormati. Peraturan mengenai properti pribadi akan diputuskan oleh hukum." Dalam pandangan Dewan Pelindung, pembatasan tidak dapat diaplikasikan pada pernyataan ini, yang harus dibaca secara sempit. Kategori tanah yang diolah secara temporer, yang berada di bawah hukum yang menghalangi pemilik tanah yang secara sah memperoleh tanah itu, adalah sama halnya dengan pendudukan ilegal. Ada sedikit keraguan menyangkut nasib rancangan undang-undang tersebut jika dipresentasikan kembali di hadapan Dewan Pelindung, dan Majelis memilih untuk menghindari Dewan Pelindung dengan mengacu kembali pada perangkat "mayoritas memadai" yang baru, konstitusionalitasnya (dinilai) meragukan.

Pembelaan-pembelaan pro-reformasi dalam Parlemen perlahan dipusatkan pada dalih konsep kewajiban. Dari awal reformasi 1979–81, yang memutuskan sebuah akhir bagi Khomeini, melalui tahun 1988, saat Dewan Pelindung memanfaatkan kekuatannya sebagai pembuat undang-undang super (*super-legislator*) untuk melemahkan seluruh rancangan undang-undang Parlemen mengenai reformasi tanah, sebuah pola secara perlahan terbentuk guna mempertahankan peraturan-peraturan hukum Islam sebagai pelindung dan penjaga properti pribadi, bagaimanapun luasnya (dan tampak tidak adilnya) hal itu. Para penentang reformasi tanah, khususnya dalam Dewan Pelindung, secara perlahan menyatakan kesucian properti pribadi dalam hukum Islam. Bahkan pembelaan-pembelaan reformasi tanah dalam Parlemen telah jatuh dalam kisi-kisi legislatif tempat Dewan Pelindung telah menjerat mereka. Ketika di tahun 1986 secara *de facto* mereka mencoba untuk menyelamatkan (isu) pendudukan tanah "yang diolah secara temporer", satu-satunya argumentasi yang tertinggal adalah konsep "kebutuhan" yang lemah dan tidak meyakinkan.

Kepentingan-kepentingan kuat para tuan tanah di Iran, yang pada waktu Khomeini membatalkan rancangan undang-undang pertama yang disiapkan oleh Dewan Revolusi tahun 1981 telah dikelompokkan kembali dan diorganisasi, memastikan bahwa teori-teori *dirigiste* (kontrol pemerintah dalam bisnis dan ekonomi) dan distribusi seperti yang dapat ditemukan dalam *Iqtishâdunâ*

tidak akan diterapkan oleh Dewan Pelindung, yang secara efektif mendukung obor kesucian properti pribadi. Penolakan rancangan undang-undang reformasi tanah oleh Dewan Pelindung tahun 1983 dan 1985 berarti kematian upaya-upaya Parlemen untuk menyusun perundangan tanah secara komprehensif. Jelas bahwa Dewan Pelindung tidak akan meloloskan setiap hukum yang mengakibatkan penyitaan tanah *bâ'ir* dan *dâ'ir*. Hingga perkembangan konstitusional tahun 1988, dan munculnya Majma'-e Tashkhis-e Maslahat, Parlemen sepenuhnya lumpuh dalam upayanya untuk memberlakukan "keadilan sosial" di seluruh pelosok negeri. Teori Shadr telah dikalahkan, kendati banyak di antara konsep yang didiskusikannya dalam *Iqtishâdunâ* menawarkan bahasa polemik latar belakang dan paradigma-paradigma umum yang akan terus mengesankan perdebatan tersebut.

Krisis konstitusional tahun 1988 menghidupkan kembali filosofi yang terkalahkan, dan pembubaran Dewan Pelindung dipertanyakan kembali (khususnya) mengenai relevansi filosofi Shadr dan mereka, yang seperti dirinya, memahami kondisi hukum Islam dalam suatu perilaku "campur tangan" (*interventionist*) dan "sosialistik".

Pada tahun menyusul kelahiran Majma', upaya-upaya ditegakkan kembali untuk mengaktifkan lagi rancangan undang-undang yang "jatuh dalam keadaan tidak terpelihara (*abeyance*)" atau tidak berhasil menyelamatkan diri dari kapak Dewan Pelindung. Di bawah kepemimpinan Rafsanjani, Majma' mampu, hanya dalam sejumlah kalimat ringkas, mengesahkan rancangan undang-undang "tanah yang diolah secara temporer", dengan memberikan stempel persetujuannya pada Pelaksana Eksekutif (*the Executive Order, a'innameh*) yang menahbiskan hak-hak pemilik yang baru. Majma' sekadar menetapkan bahwa hukum berdiri sebagaimana seharusnya, dan bahwa proses pembuatan keputusan yang kontroversial dari Pelaksana Eksekutif akan diperlunak oleh campur tangan seorang wakil Pemimpin.[66]

Sebuah usaha yang lebih luas juga ditujukan untuk menghidupkan kembali reformasi *bâ'ir* dan *dâ'ir*. Isyarat yang diberikan oleh Dewan Pelindung dalam penolakannya di tahun 1985 atas rancangan undang-undang tanah yang komprehensif ditindaklanjuti. Alih-alih berurusan dengan tanah di pedusunan sebagai salah satu kategori komprehensif, beberapa bagian undang-undang justru memperkenalkan kategori-kategori yang lebih terbatas, seperti dalam kasus tanah yang diolah secara temporer. Ketika Parlemen tampaknya telah berhenti mengupayakan secara langsung status tanah *dâ'ir* (yang dalam beberapa kasus ditinggalkan tanpa tersentuh oleh Undang-

Undang tahun 1985), undang-undang tentang tanah *bâ'ir* justru diloloskan, dan pada kenyataannya disetujui segera setelah pengukuhan Majma' tahun 1988. Keputusan Majma' untuk melaporkan naskah hukum terdiri dari satu artikel dan sebuah catatan (*tadzakkur*) termasuk empat klausa (*tabsereh*). Naskah final mendefinisikan tanah *bâ'ir* sebagai "tanah yang ditinggalkan tanpa pengolahan dan tanpa suatu alasan valid selama lebih dari lima tahun." Persyaratan radikal yang memberikan hak bagi pemerintah (melalui wakil-wakil Kementerian Pertanian "secara langsung, atau melalui komisi pertanian beranggotakan tujuh orang") untuk "menjual tanah tersebut dengan harga yang pantas setelah dikurangi utang-utang" secara signifikan menjadi lebih mudah melalui sebuah kombinasi tindakan-tindakan pemeriksaan ulang prosedural yang dibuka bagi para pemilik asli, dan melalui kemungkinan yang dijelaskan oleh hukum untuk menjual properti-properti ini atau meng-alihkan mereka menjadi tanah "sewaan" atau *muzâra'ah* dalam waktu satu tahun setelah persetujuan atas hukum oleh Majma'.[67]

Jadi, di sinilah akhir sebuah kerangka kerja legal bagi distribusi tanah. Namun, bahkan pada tahap ini, jelas bahwa perdebatan di Iran belum selesai karena tanah *dâ'ir* masih tertinggal di luar batas ketentuan undang-undang reformasi tersebut. Dalam kasus tanah subur yang diabaikan, reformasi tersebut secara signifikan diredamkan oleh beragam pembatasan prosedural dan substantif yang telah dijelaskan sebelumnya. Lebih jauh lagi, dibutuhkan waktu dua tahun bagi pemerintah untuk mempersiapkan Pelaksana Eksekutif guna mewujudkan hukum yang disetujui, kendati hukum itu sendiri telah menuntut syarat bahwa Pelaksana Eksekutif harus siap dalam waktu dua bulan setelah persetujuan dikeluarkan.[68] Pada akhir tahun 1369 kalender Persia (awal 1991), beberapa mekanisme untuk sebuah reformasi tanah yang disegani akhirnya berhasil ditetapkan.

Bertentangan dengan perkembangan-perkembangan Iran dalam reformasi agraria, *Iqtishâdunâ* berdiri sebagai sebuah karya yang mendukung sebuah peranan campur tangan signifikan oleh negara.[69] Wilayah yang bisa diputus-kan sekehendaknya oleh sang pemimpin dapat dipertimbangkan cukup luas untuk mengakomodasi pembelaan atas reformasi tanah dalam teori Shadr. Berdasarkan tekanan pada argumen-argumen Shadr, pembelaan reformasi tanah di Iran dapat menemukan perlindungan dalam sebuah distribusi tanah yang memungkinkan oleh negara bagi para petani tak bertanah dan sangat membutuhkannya atas nama keseimbangan sosial.

Karya Shadr berurusan pula dengan "peraturan-peraturan primer" yang tidak dapat diubah oleh pemerintah, dan kekuatan *Iqtishâdunâ* sesungguhnya terletak pada sebuah teori umum mengenai distribusi tanah yang seharusnya tidak bisa begitu saja diubah melalui kemampuan sang penguasa atau pemerintah guna mengundang-undangkannya dalam wilayah yang bisa diputuskan sekehendaknya. Dalam kasus ini, tesis kunci, yang juga berada di pusat tekanan undang-undang yang diperinci secara teliti oleh Parlemen Iran, mengakui properti tanah sebagai sebuah fungsi penghidupan kembali dan eksploitasi terus-menerus. Kebangkitan kembali (bahasa Arab *ihyâ'*, bahasa Persia *vagozari*), dan kerja yang terus-menerus, menempati kedudukan sentral baik bagi *Iqtishâdunâ* maupun bagi undang-undang Iran menyangkut tanah *bâ'ir*. Sebagaimana terhadap tanah *dâ'ir* (dalam *Iqtishâdunâ* berarti tanah yang disuburkan oleh manusia), wilayah pemerintahan legalnya bergantung pada Shadr apakah ia secara historis bagian dari hukum penaklukan, atau apakah ia merupakan tanah (hasil) persuasi atau kesepakatan. Dalam kasus terakhir, tanah tersebut tetap menjadi properti pribadi. Jika termasuk hukum penaklukan, tanah tersebut sebaliknya akan menjadi "properti publik". Dengan demikian, tanah tersebut tidak lagi menjadi subjek peraturan-peraturan pewarisan, tidak dapat disewakan pada waktu lain oleh para pekerja yang menggarapnya, dan kendali akan dialihkan pada masyarakat sebagai pemilik orisinalnya di akhir masa penyewaan.

Peraturan-peraturan *Iqtishâdunâ* tentang intervensi Shadr menjadi lebih tajam lagi pada awal Revolusi. Tahun 1979, ia menulis sebuah pamflet kecil dalam seri "Islam sebagai sebuah petunjuk hidup", dan posisi-posisi radikal yang muncul ke permukaan pada waktu itu didukung oleh *Iqtishâdunâ*. Dalam karyanya, *Petunjuk-Petunjuk Terperinci Menuju Perekonomian Masyarakat Islam*, nuansa-nuansa dalam *Iqtishâdunâ* yang bersumber dari penaklukan tanah secara historis atau kontrak-kontrak bagi hasil (panen) seperti *muzâra'ah** telah memberikan jalan bagi sebuah peranan negara yang dikukuhkan lebih ketat lagi dibandingkan wilayah tidak pasti yang bisa diputuskan sekehendaknya oleh sang penguasa. "Peraturan pertama" buku *Petunjuk-Petunjuk* menetapkan: "Seluruh sumber kekayaan alam adalah bagian dari sektor publik. Individu-individu memiliki hak untuk menikmati hasilnya (*intifâ'*) berdasarkan pada satu basis tunggal, yang dihadirkan dalam makna *ihyâ'* semata-mata

* Muzâra'ah, secara harfiah berarti saling bercocok tanam, digambarkan dalam hubungan pemilik tanah dan penggarap.

untuk pekerjaan langsung".[70] Dengan kata lain, kontrak-kontrak seperti *muzâra'ah* atau penyewaan (*ijârah*), yang ditoleransi dalam *Iqtishâdunâ*, kini dipandang dengan penuh kecurigaan:

> Terdapat satu situasi tunggal yang operasi produksi kapitalis tidak sepenuhnya dihapuskan *syariat* menurut beberapa mazhab hukum; inilah kontrak *muzâra'ah*, yang sang pemilik tanah sepakat dengan sang petani yang memiliki bibit-bibit atas dasar bahwa [sang pemilik] menawarkan tanah dan membagi buah hasil kerjanya dengan sang petani. Jika kasus ini belum dihapuskan seluruhnya oleh hukum, sebagaimana beberapa fuqaha memperhatikannya, terdapat unsur-unsur yang bebas diputuskan (*'anâsir muharrikah*) dalam perekonomian Islam yang menyerukan penghapusan tipe kontrak semacam ini.[71]

Gambaran di Iran sebagaimana timbul sepuluh tahun usai Revolusi tidak meminjamkan dirinya sendiri bagi dimensi radikal dalam tulisan-tulisan Shadr tahun 1979. *Muzâra'ah, ijârah*, tanah *waqaf*, seluruh perangkat legal ini tetap tinggal sebagai persenjataan penting bagi pertahanan menentang penyitaan pemerintah. Namun, spirit *Iqtishâdunâ*, yang diikhtisarkan dalam sebuah studi pendek yang dipublikasikan Shadr tahun 1973, tetap tinggal sebagai sebuah unsur penting bagi pemahaman filosofi sosial di balik pembelaan terhadap reformisme Iran:

> Tatkala Islam mengatakan pada masyarakat, abaikan ketidakadilan dan dirikan kesamaan, secara bersamaan ia menawarkan uraian ketidakadilan dan kesamaan, dan mengedepankan jalan persamaan bagi distribusi, pertukaran/perniagaan dan produksi, sebagai lawan dari jalan yang tidak adil. Sebagai contoh, Islam menjelaskan bahwa pengambilan tanah melalui paksaan, tanpa menghidupkannya kembali (*ihyâ'*), termasuk ketidakadilan; bahwa properti tanah, atas dasar kerja dan *ihyâ'* adalah kesetaraan ... Memang benar bahwa Islam mendesak mereka yang kaya untuk menolong saudara-saudara dan para tetangga yang miskin, namun ia tidak puas dengan sekadar mendesak orang kaya dan (menyentil) pendidikan moral mereka. Menjadi tugas Negara untuk melindungi mereka yang membutuhkan, dan memberikan mereka sebuah kehidupan yang terhormat.[72]

Dekade pertama Revolusi melemahkan upaya-upaya Parlemen untuk memperkenalkan setiap perubahan pada situasi kepemilikan tanah, kecuali bagi kategori pengolahan temporer yang akan menyulitkan pengusiran terhadap para petani dalam pendudukan efektif. Perkembangan-perkembangan dalam teori tersebut yang diperkenalkan oleh Shadr dan cendekiawan-cendekiawan sealiran (pemikiran) dengannya dihalang-halangi oleh Dewan Pelindung, dan properti pribadi dalam perwujudannya yang paling absolut berubah menjadi poin-poin yang memisahkan opini-opini Dewan Pelindung.

Kendati demikian, pengaruh logika yang bekerja dalam *Iqtishâdunâ* telah dihidupkan kembali melalui maklumat Khomeini tanggal 6 Januari 1988 dan perbaikan konstitusional pada tahun berikutnya. Amandemen Konstitusi (perbaikan konstitusi) tahun 1989 telah membawa kehidupan kembali, melalui Majma', filosofi ekonomi Shadr. Namun, konsolidasi dari ancaman ini akan bergantung pada sebuah kombinasi dan atmosfer domestik yang, di Iran, pada tahun 1989 tidak terlihat begitu besar kecenderungannya pada semangat radikalisme yang membara yang merupakan cap dari berbagai pemimpin fuqaha pada hari-hari awal Revolusi.

Kesulitan untuk mengemudikan sebuah arah yang jelas dalam urusan-urusan ekonomi di Iran telah terbukti tidak mungkin bisa diatasi. Ini juga terjadi dalam bidang konstitusional, namun terdapat lebih sedikit lagi dalam tradisi Islam daripada dalam sebuah teori pemerintahan yang selalu menduduki ranking tinggi dalam kepentingan-kepentingan cendekiawan Muslim. Bagi para cendekiawan yang mengklaim bahwa Islam dapat menyediakan jawaban bagi masalah-masalah ekonomi di dalam setiap masyarakat, sebuah upaya istimewa diperlukan dalam sebuah bidang yang tidak bisa dicakup/ diatasi oleh tradisi (yang tidak memadai). Namun, kini terdapat sebuah hukum yurisprudensi Islam yang kaya di Iran, yang telah mengambil bentuk sengketa sebuah pemisahan kekuasaan antara Dewan Pelindung dan Parlemen, kemudian antara Dewan Pelindung dan Majma'. Diharapkan bahwa publikasi diskusi-diskusi di antara badan-badan ini secara penuh lebih jauh lagi bakal memperkaya Renaisans syariat secara penuh, yang dimulai oleh *Iqtishâdunâ* dan terus berlanjut melalui Majma'-e Tashkhis-e Maslahat. []

5 Muhammad Bâqir Al-Shadr dan Perbankan Islam

Pada pusat setiap perdebatan legal mengenai sebuah sistem perbankan Islam alternatif terletak definisi perkataan *ribâ*. Kata tersebut dijelaskan beberapa kali dalam Al-Quran. Dalam bentuk singkatnya, aturannya dapat dinyatakan sebagai berikut: *Tuhan telah melarang ribâ* (QS Al-Baqarah [2]: 275). Bergan-tung pada wilayah yang mencakup perkataan tersebut, sejumlah transaksi finansial, komersial, dan legal akan dimasukkan, atau dikeluarkan dari, larangan Al-Quran. Isu tersebut diperumit oleh pembedaan, yang tampak dalam hadis, antara *ribâ al-nasî'a* dan *ribâ al-fadhl*.

Ribâ al-nasî'a adalah bentuk klasik dari *ribâ*, yang mengakibatkan—sebagaimana dalam suatu pinjaman—sebuah penambahan tetap (riba datang dari akar kata kerja *rabâ, yarbû*, untuk menambah) dalam jumlah uang selama satu periode waktu. *Ribâ al-fadhl* yang terjadi dalam sebuah kontrak penjualan ketika di sana terdapat satu peningkatan dalam konteks jual beli itu sendiri, juga dilarang menurut perintah Rasulullah. Sebuah hadis menjelaskan enam komoditas yang ditetapkan sebagai objek *ribâ al-fadhl* (riba yang diperdagangkan): "Emas untuk emas, perak untuk perak, gandum untuk gandum, jelai untuk jelai, kurma untuk kurma, garam untuk garam, setiap jenis untuk setiap jenis lainnya, di satu sisi: ia yang meningkatkan atau meminta sebuah peningkatan berarti melakukan riba (*arbâ*), tidak peduli apakah ia yang mengutangkan atau justru yang berutang.[1]

Dalam dunia perbankan modern, riba pertama, *ribâ al-nasî'a*, merupakan pusat perdebatan selama ini. Jika riba didefinisikan sebagai bunga yang sangat tinggi, maka terdapat masalah kecil dalam mengenakan rata-rata bunga pada transaksi-transaksi dalam pengoperasian perbankan konvensional. Selama rata-rata bunga tidak melewati batas yang ganjil, yang dalam beberapa kasus tidak dikuantifikasi, sistem perbankan konvensional diterima dengan baik oleh syariat. Namun sebaliknya, jika riba didefinisikan secara ketat sebagai bunga, maka kebanyakan operasional bank-bank konvensional diperciki oleh

ilegalitas. Di antara dua kutub definisi inilah perdebatan sekular mengenai riba berkembang.[2]

Pada abad kedua puluh, perdebatan tersebut kembali dimulai di Mesir dengan kasus *Shundûq Al-Taufîr* dan berpuncak pada diskusi-diskusi mengenai Kode Sipil. Manakala kelihaian kapitalis telah berkembang di Kairo yang mengalami kemunduran (*fin-de-siecle*, istilah bahasa Prancis yang kini cenderung ditujukan untuk menunjukkan dekadensi, kemunduran), sejumlah institusi finansial berskala kecil telah diciptakan seiring dengan bank-bank besar luar negeri, mengikuti sebuah model impor yang hanya sedikit menaruh perhatian pada sensitivitas religius dalam masyarakat. Salah satu dari rumah uang kecil ini, Administrasi Dinas Pos (*the Administration of the Posts*), pada awal abad kedua puluh membentuk sebuah "Dana Simpanan" (Caisse d'Epargne, *Shundûq Al-Taufîr*), yang bagi para deposan-penabungnya menghasilkan sebuah pengembalian dalam bentuk sebuah bunga tetap. "Lebih dari 3.000 deposan menolak, di luar keyakinan religius mereka (*tadayyunan*), untuk mengambil bunga mereka yang ditetapkan melalui dekrit sang Khedive*." Konsekuensinya, "beberapa tokoh pemerintah, termasuk Direktur Administrasi Dinas Pos, meminta secara informal kepada sang Mufti ... apakah di sini terdapat suatu cara legal yang mengizinkan warga Muslim mengambil keuntungan yang diperoleh berdasarkan uang mereka dalam Dana Simpanan'.[3]

Dalam perhitungan Mu<u>h</u>ammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935), yang menghubungkan kejadian yang mengambil tempat pada tahun 1903, sang Mufti, Mu<u>h</u>ammad 'Abduh (w. 1905), merasa tidak puas dengan sistem yang diperkenalkan oleh Dana Simpanan: "Ia [Mu<u>h</u>ammad 'Abduh] berkata, dalam cara apa pun, riba yang disebutkan tadi tidak dapat diterima, dan mengingat Administrasi Dinas Pos telah mengeksploitasi uang-uang yang diambil dari orang-orang (para deposan, orang yang mendepositokan harta mereka) dan tidak meminjam dari mereka karena desakan kebutuhan, akan dimungkinkan bagi uang-uang ini untuk digunakan (*istighlâl*) berdasarkan kemitraan terpuji (*syarikah al-mudhârabah*)".[4]

Polemik seputar riba dalam Dana Simpanan Dinas Pos melibatkan kepribadian-kepribadian penting dalam (Universitas Al-Azhar dan dalam jajaran pemerintahan. Pertanyaan mengenai riba tidak pernah mereda, dan putaran sejarahnya melibatkan para pengacara terbaik di Mesir, termasuk ahli hukum paling terkemuka dalam dunia Arab, 'Abd Al-Razzâq Al-Sanhûrî,[5]

* Berarti sang Wali, pemimpin, sahabat (Al-Maurid).

dan, yang lebih baru lagi, Sidang Konstitusional Agung Mesir. Al-Sanhûrî, yang memimpin penyusunan rancangan Kode Sipil Mesir, berhati-hati untuk mengeluarkan peraturan-peraturan yang berkontradiksi dengan syariat. Menghindari riba merupakan pusat perhatian Al-Sanhûrî, dan ia banyak bepergian untuk menjelaskan bagaimana Kode Sipil Mesir (sebagaimana kebanyakan Kode Arab lainnya yang dijadikan model di Suriah, Kuwait, Libia, dan Irak) seiring dengan syariat dalam hal tersebut.

Hingga pengukuhan Kode Sipil yang baru, hukum-hukum sipil Mesir telah diundang-undangkan pada pokoknya oleh sebuah sistem campuran yang sebagian merupakan warisan dari hukum-hukum Prancis, dan sebagian lagi dilengkapi oleh karya Qadrî Bâsyâ *Mursyid Al-Hairân*.[6] Pada pertengahan dekade 1930-an, sebuah komite didirikan untuk menyusun rancangan hukum-hukum baru, dan 'Abd Al-Razzâq Al-Sanhûrî dipercaya untuk mengantarkan proyek tersebut (menghasilkan) sebuah Kode penuh. Pekerjaan tersebut memakan waktu lebih dari satu dekade, dan di tahun 1949, Kode Sipil Mesir yang baru diloloskan menjadi hukum.[7]

Di antara peraturan-peraturan yang dipelajari secara menyeluruh terdapat pula disposisi-disposisi (sifat, tabiat) berkenaan dengan kepentingan. Pada Kode Sipil sebelumnya, artikel yang berhubungan dengan pinjaman-pinjaman dan bunga-bunga dilarang, dalam tata Kode-Kode Sipil Eropa pada waktu itu, bunga dibatasi oleh sebuah rata-rata maksimum. Artikel 125/185 menyebutkan:

"Adalah mutlak terlarang bagi kelompok-kelompok yang mengadakan kontrak untuk menyetujui bunga-bunga yang melebihi 8 persen per tahun ... Setiap perjanjian yang mengenakan sebuah tingkat bunga yang melebihi batas tersebut akan direduksi pada rata-rata bunga maksimum yang diizinkan [oleh hukum ini] dalam kontrak itu."[8]

Ketika pintu tersebut dibuka untuk menyusun kembali peraturan-peraturan lama, tempat bagi syariat dalam Kode tersebut jelas merupakan sebuah materi diskusi-diskusi panjang, dan artikel pembukaan/pengenalan menempatkannya sebagai salah satu dari sukses besar dalam sistem legal Mesir. Perdebatan di antara 'Abduh dan Khedive melambung kembali, dan membutuhkan nilai penting yang lebih luas lagi karena wilayah krusial aplikasinya, yaitu wahana hukum-hukum sipil Mesir. Pertanyaannya adalah apakah sebuah bunga tetap atas sebuah kontrak pinjaman masih bisa dimungkinkan.

Secara keseluruhan, prinsip-prinsip lama tetap tinggal, namun beberapa tindakan diberlakukan untuk memastikan disposisi-disposisi tersebut berada di bawah pengawasan:

(1) Artikel 232 mensyaratkan bahwa "bunga atas bunga adalah dilarang (*lâ yajûzu tâqâdhi fawâ'id 'alâ mutajammid al-fawâ'id*)". Di bawah Kode sebelumnya, tipe bunga semacam ini diizinkan di bawah dua kondisi: (a) bahwa pertambahan bunga-bunga (*al-fawâ'id al-mutajammidah*) akan berlangsung tidak lebih dari satu tahun dan (b) bahwa sebuah persyaratan yang dinyatakan dalam kontrak di antara orang yang meminjamkan dengan sang peminjam akan mengizinkan sebuah peningkatan bunga. Dengan ketiadaan kontrak semacam itu, maka sang kreditor ataupun peminjamnya harus membawa permasalahan ini ke depan sidang pengadilan untuk meminta satu keputusan.

(2) Jika sang peminjam dan orang yang meminjamkan tidak menyepakati bunga atas pinjaman tersebut, Artikel 542 mempertimbangkan bahwa "pinjaman tersebut akan dianggap bebas bunga".

(3) Dalam kasus penundaan setelah pembayaran dilakukan, bunga empat persen dalam transaksi sipil dan lima persen untuk transaksi-transaksi komersial akan menjadi tanggungan peminjam bersangkutan (Art. 226). Dalam hal ini, peraturan-peraturan prosedural cenderung menguntungkan orang yang berutang. Surat panggilan oleh kreditor, bahkan jika bersifat resmi, tidak cukup memadai bagi kepentingan legal untuk mulai dijalankan. Sang kreditor-pemberi pinjaman harus mengajukan tuntutannya kepada pengadilan, dan memerinci secara tertulis (untuk dibawa ke hadapan sidang) bahwa haknya tidak terbatas pada modal dasar (*ra's al-mâl*), tetapi juga diperluas pada peningkatan bunga akibat penundaan tersebut.

(4) Totalitas bunga yang harus dibayarkan tidak akan melebihi jumlah pinjaman pokoknya. Namun, penjelasan/disposisi ini, diadopsi agaknya dari keharusan yang tertera dalam Al-Quran,[9] tidak diperhitungkan bagi investasi-investasi produktif jangka panjang (Art. 232).

(5) Jika sang kreditor terbukti memiliki niat buruk dalam mengklaim utang-utang (yang diberikannya), hakim diizinkan untuk mengurangi bunga legal, atau bahkan sepenuhnya menghapuskannya (Art. 229).

(6) Jika sang peminjam memutuskan untuk membayar kembali utang-utangnya sebelum jatuh tempo, Artikel 544 mengizinkannya untuk melaksanakannya tanpa memerlukan persetujuan sang pemberi pinjaman. Pembayaran kembali yang dipercepat tidak dapat dicegah dalam kontrak tersebut. Namun, sang peminjam dapat menguji/mempelajari hak-haknya hanya enam bulan setelah kontrak, dan ia memiliki waktu enam bulan, setelah mengumumkan niatnya untuk membayar kembali, untuk mempercepat pembayaran utang. Sang pemberi pinjaman mengenakan bunga atas utang tersebut selama enam bulan penuh.

Bertentangan dengan syarat-syarat tersebut yang cenderung menguntungkan orang yang berutang, prinsip paling penting yang diadopsi oleh Kode Sipil ditempatkan dalam Artikel 227:

> Kelompok-kelompok yang menjalani kontrak dapat menyetujui rata-rata bunga yang berbeda, apakah sebagai pengembalian bagi suatu penundaan dalam pembayaran [ini berkaitan dengan Art. 226] atau dalam situasi lain [yang memasukkan pinjaman bagi bunga], pada kondisi bahwa bunga ini tidak melebihi tujuh persen. Jika mereka setuju pada sebuah bunga yang melebihi tingkatan ini, bunga itu akan direduksi menjadi tujuh persen, dan setiap kelebihan yang sudah telanjur dibayarkan harus dikembalikan [kepada sang peminjam].

Para arsitek Kode Sipil Mesir akhirnya mencapai kesimpulan-kesimpulan ini pada akhir sebuah perdebatan panjang, di mana, kecuali bagi beberapa tekanan-tekanan pada posisi kreditor yang lebih kuat, tidak dipertanyakan legitimasi bagi peminjaman untuk sebuah bunga yang tetap. Dalam *Mashâdir Al-Haqq fî Al-Fiqh Al-Islâmî*,[10] yang dikembangkan dalam sebuah seri perkuliahan yang diberikan di Kairo di antara tahun 1954 dan 1959, Al-Sanhûrî menawarkan sebuah analisis panjang tentang riba.

Riba, dalam sistem umum obligasi dan kontrak, diklasifikasikan seiring dengan "wakil-wakil persetujuan (*vices of consent*)" yang (dalam terminologi legal Prancis) meniadakan/membatalkan sebuah kontrak. Dalam perspektif ini, riba dipertimbangkan sebagai sebuah faktor paksaan/tekanan mayor di belakang kebebasan kontrak.

Karena penerimaan Kode Sipil Mesir terhadap bunga timbul dari beragam kontrak, dan terutama pinjaman-pinjaman, pemahaman Al-Sanhûrî tentang

riba dikualifikasi oleh kebutuhan untuk berpegang pada disposisi-disposisi di dalam Kode.

Keseluruhan pertahanan Artikel 227 didasarkan pada sebuah silogisme ganda.

Poin awal silogisme adalah bahwa "riba dilarang", dan bahwa terdapat tiga alasan utama untuk pelarangan tersebut: "(1) Untuk mencegah penimbunan bahan pangan masyarakat; (2) Untuk mencegah spekulasi mata uang, dengan demikian nilai mata uang tidak menjadikan dirinya sendiri sebuah komoditas; (3) Untuk menghindari ketidakadilan dan eksploitasi ketika perjanjian dihubungkan dengan sebuah komoditas tunggal."[11]

Dua alasan pertama melulu bersumber dari pertimbangan-pertimbangan kebijakan publik. Alasan ketika mengalihkan perhatian pada pertanyaan tentang *ribâ al-fadhl*, yang, mengacu pada hadis, didefinisikan sebagai larangan penjualan dengan sebuah peningkatan (riba) pada dua komoditas berjenis sama. Bagi Al-Sanhûrî, klasifikasi ini adalah sebuah elemen penting dalam artikulasi silogisme.

Bentuk riba ini, *ribâ al-fadhl*, tulis Al-Sanhûrî, terlarang dalam hukum Islam klasik seperti sebuah larangan makna (*saddan lidh-dharî'ah*). Ini tidak dilarang secara intrinsik (*per se*) karena dimaksudkan untuk menghadapi *ribâ Jâhiliyyah* (era "kelalaian" luar biasa pra-Islam) yang lebih fundamental, *ribâ al-nasî'a*. *Ribâ al-nasî'a*, bagaimanapun, dilarang mutlak. Juga terlarang secara intrinsik, *per se*. Konsekuensinya, terdapat derajat larangan yang berbeda, dan beberapa di antaranya sifatnya kurang mutlak dibandingkan dengan yang lain. Bentuk-bentuk riba yang terlarang bagi dirinya sendiri hanya bisa dimaklumi dalam kasus kebutuhan mutlak. Namun, bentuk-bentuk riba yang dilarang karena mereka dapat mengundang-undangkan sebuah langkah pertama menuju *ribâ al-nasî'a* asli tidak terjatuh di bawah wilayah larangan yang sama. Mereka, tidak seperti *ribâ al-nasî'a*, dapat ditoleransi dalam sebuah situasi kebutuhan.

Bagi Al-Sanhûrî *ribâ al-nasî'a* sekadar bermakna *anatocism*, yaitu bunga kombinasi (*murakkab*), yang membuat uang diturunkan dari bunga sepenting kapital asli. Ini, ditambahkannya, telah dilarang oleh para pembuat undang-undang Mesir dalam Artikel 232 Kode Sipil.

Dalam bagian kedua silogisme Al-Sanhûrî, larangan asli atas riba jatuh dalam kategori penjualan, *sales*. Dalam kategori inilah bibit-bibit riba beroperasi, sebagaimana disaksikan dalam kesejajaran antara penjualan yang baik, diizinkan oleh Alkitab, dan riba yang buruk dilarang pula dalam ayat

275 surat kedua Al-Quran. "Pinjaman," tulis Al-Sanhûrî, "dalam yurisprudensi Islam bukan salah satu dari akar inti kontrak-kontrak (*ashl*) *ribâwi*. Adalah kontrak penjualan yang merupakan akarnya, dan sebuah pinjaman akan diperlakukan menentang sebuah penjualan."[12] Kendati demikian, lawannya tidaklah benar. Kontrak penjualan, sebagaimana akar, tidak bisa diperlakukan menentang kategori peminjaman-peminjaman turunannya (*derivatif*).

Menyusul silogisme tersebut, akar dan turunannya tidak dapat diperlakukan sama secara legal, dan larangan yang terikat pada sebuah intisari akar kontrak lebih mutlak dibandingkan dengan larangan yang terikat pada sebuah transaksi turunannya. Konsekuensinya, apa yang terlarang dengan sendirinya akan terserah, sebagaimana dalam kasus *ribâ al-fadhl*, pada kebutuhan. Kebutuhan, dan bukan kebutuhan dalam kontrak akar, akan membuka jalan bagi peringanan larangan, dan dalam sebuah masyarakat kapitalis seperti Mesir, kebutuhan bagi peminjaman-peminjaman cukup luar biasa, dan wajar. Ini semua berada di jantung sistem ekonomi. Selama itu tidak bersifat *anatocism*, seperti pada Artikel 232, ia harus ditoleransi oleh pengundang-undang sesuai dengan syariat.

Demikianlah, sistem Mesir dipertahankan.[13] Melalui sebuah seri silogisme, Al-Sanhûrî memperlihatkan bahwa Artikel 227 didirikan dalam syariat. Jelas bahwa penghindaran konsep peminjaman dalam artikel tersebut sangat membantu mencegah konfrontasi perdebatan yang tengah berlangsung, tapi memang benar bahwa Al-Sanhûrî turut menghasilkan sebuah legitimasi canggih atau malah legitimasi kompleks dan tidak pantas, yaitu suatu legitimasi pinjaman berbunga.

Ini tidak mencegah polemik mengenai riba terus berlanjut, hingga tantangan penetapan-penetapan Kode Sipil atas bunga (khususnya Art. 226 dan Art. 227) di hadapan Sidang Konstitusional Agung Mesir tahun 1985. Pengadilan mampu menghindar untuk berurusan dengan isu mengenai suatu teknikalitas, namun jelas bahwa kebangkitan kembali siklus (perdebatan) riba akan tetap ada.[14]

Sebuah proses serupa terjadi pula di Iran. Kode Sipil Iran, yang diloloskan dalam tahapan-tahapan antara tahun 1928 dan 1935, aslinya menuntut: "Orang yang berutang dapat memberikan kuasa pada pengacara terhadap sang pemberi pinjaman, dalam bentuk terikat, menyediakan bahwa selama waktu utang itu masih menjadi kewajibannya, sang pemberi pinjaman dapat mentransfer pada dirinya sendiri, dari properti milik orang yang berutang,

suatu jumlah spesifik dari barang-barang secara gratis" (Art. 653). Di belakang formulasi rahasia tersembunyi, sebagaimana dalam kata-kata ringkas Art. 227 Kode Sipil Mesir, izin tersembunyi yang mengizinkan pembebanan bunga karena sesungguhnya ini merupakan hal yang dimaksudkan dengan "kuantitas spesifik benda-benda untuk ditransfer pada sang pemberi pinjaman setiap bulan atau setiap tahun, dalam bentuk terikat." Namun, sebagaimana dapat diharapkan, reaksi para pengikut Khomeini akan lebih radikal dibandingkan di Mesir. Manakala kebanyakan Kode telah dikukuhkan, judul "*hadz shodeh*" (terhapus) telah dilekatkan pada Art. 653 dalam edisi-edisi Kode Sipil Iran saat ini. Namun, memang benar bahwa pinjaman-pinjaman bagi bunga tidak secara spesifik dilarang.

Manakala definisi eksak dari riba masih secara luas diperdebatkan, pembelaan atas sistem ekonomi dan finansial Islam baru-baru ini telah memberikan jalan untuk menganganka sekaligus menyusun bank-bank alternatif *non-ribawi* (bebas bunga). Sejak sebelum perkembangan fenomena ini melintasi dunia Muslim di pertengahan dekade 1970-an, secara ekstensif Shadr telah menulis tentang riba dan kerangka kerja konseptual sebuah bank Islam.

Iqtishâdunâ tentang ribâ dan perekonomian Islam

Perhatian terhadap riba tidak saja terbatas di Mesir, pada awal dekade 1960-an, isu tersebut juga terangkat ke permukaan di Irak.[15] *Iqtishâdunâ*, tidak terhindarkan lagi, memiliki sebuah kata untuk diungkapkan pada masalah yang penting semacam ini, dan Shadr mendiskusikannya dalam larangan atas riba sebagai sebuah peraturan berdampak penting dalam sistem perekonomian Islam.

Pada definisi yang membolehkan riba, titik tolak Shadr muncul secara sederhana sebagai kontras terhadap perincian-perincian panjang para ahli hukum Mesir. Ia memberikan sedikit pertimbangan bagi kepelikan antara *ribâ al-fadhl* dan *ribâ al-nasî'a*, menghindari diskusi tentang situasi-situasi istimewa yang dijamin oleh kebutuhan atau kewajiban, dan berawal dengan sebuah kutukan yang terus terang terhadap pinjaman berbunga.

> *Riba* dalam pinjaman adalah *haram* (terlarang) dalam Islam, yang maksudnya bahwa jika engkau meminjamkan uang pada seseorang dalam batas waktu (yang disepakati) beserta bunga *(fâ'idah)*, yang oleh sang peminjam dibayarkan

padamu ketika mengembalikan uangnya pada waktu yang telah disepakati. Sang kreditor hanya berhak memperoleh pengembalian uang tanpa tambahan apa-apa (peningkatan, *ziyâdah*), bagaimanapun kecilnya tambahan tersebut. Disposisi legal ini dipertimbangkan dan berada dalam bentuknya yang paling jernih di bawah Islam, di antara peraturan-peraturan yang diperlukan (*dharûriyyah*) dalam undang-undang Islam. (*I* 544).

Dalam *Iqtishâdunâ*, hanya sedikit terdapat penjelasan mengenai sistem perbankan. Isu tersebut secara singkat muncul dalam kesempatan diskusi mengenai produksi. Di dalamnya, Shadr sedikit menambahkan argumentasi-argumentasi yang telah dijabarkan sebelumnya oleh para ahli hukum modern seperti Muhammad 'Abduh atau Rasyîd Ridhâ.[16] Argumen esensialnya didasarkan pada dorongan semangat di bawah bagan *mudhârabah* proyek-proyek jangka panjang sebagai lawan bagi fokus jangka pendek kelompok kapitalis yang memikat dengan bunga tetap, bebas-risiko, yang, tidak seperti *mudhârabah*, mereka tidak secara langsung terpengaruh oleh kemungkinan berlangsungnya dan sehatnya investasi-investasi produktif (*I* 591–2).

Lebih menarik lagi, isu mengenai riba dalam *Iqtishâdunâ* dianalisis dari beragam sudut pandang dampaknya pada sistem distribusi. Ia datang sebagai contoh, sebagaimana dijelaskan dalam Bab 4, pada asal-usul perbedaan antara kompensasi (gaji, upah, *ajr*), yang diizinkan sebagai imbalan finansial tidak melibatkan partisipasi dalam hasil untung-untungan ekonomi (*economic ventures*), dan keuntungan, yang didasarkan pada partisipasi pada hasil akhir. Dalam sistem Shadr, bagi alat-alat (*adawât*) produksi didefinisikan sebagai "benda-benda dan mesin-mesin (*asyyâ' wa âlât*) yang digunakan dalam operasi [produksi], seperti mesin pemintal (*maghzal*) dan pintalannya (*plough*, bhs. Ingg.—penerj.) ..., imbalan tersebut secara legal terbatas hanya pada satu tipe (*ushlûb*): kompensasi (*ajr*)' (*I* 556). Alat-alat produksi dan kapital adalah saling berlawanan (*muta'âkisan*):

> Kapital komersial ditempatkan berlawanan dengan alat-alat produksi. Tidak diizinkan bagi kapital untuk melebar atas dasar kompensasi (gaji-gaji, *ujur*, jamak dari *ajr*). Tidak diizinkan bagi pemilik kapital untuk meminjamkan uangnya dengan bunga, misalnya bahwa ia memberikannya kepada sang pengusaha (pekerja, *'âmil*) untuk berdagang dengan dan memperoleh kompensasi bagi pekerjaannya karena kompensasi dikarakterisasi oleh kepastian (*dhamân*) dan bebas dari hasil-hasil praktis sebagaimana keuntungan

> maupun kerugian. Ini berbeda dengan riba ... bagaimanapun dimungkinkan bagi pemilik kapital atau suatu komoditas untuk membuat propertinya tersedianya bagi sang pengusaha guna diperdagangkan dengan dan hanya semata-mata bertanggung jawab atas kerugian-kerugiannya, dan dalam kasus keuntungan, membagi keuntungan-keuntungan atas dasar suatu persentase. Partisipasi dalam keuntungan sebagaimana dalam kerugian hanya satu-satunya cara (*ushlûb*) terbuka secara legal untuk kapital komersial (*I* 557).

Kontras antara wilayah pemerintahan administrasi legal tanah dan alat-alat produksi di satu sisi dan uang sebagai kapital di sisi lain muncul sebagai salah satu dari "pancaran" utama sistem legal pada struktur distribusi. Dari larangan atas riba diturunkan juga peraturan-peraturan lain dalam *Iqtishâdunâ* (misalnya, *I* 544, 556, 564, 575, 592), dengan yang terpenting adalah "rantai hubungan antara larangan riba dengan sisi negatif" dari peraturan lain, larangan dalam Islam untuk memperoleh uang tanpa menginvestasi pekerja-an dalam sebuah risiko untung-untungan (*I* 558, 564). Maka pertanyaan esensial mengenai riba dalam proses distributif diformulasi dalam sikap berikut ini: "Mengapa dimungkinkan untuk bekerja guna memperoleh uang berdasarkan partisipasi dalam keuntungan, dan tidak mungkin untuk melaksanakan partisipasi semacam itu atas dasar produksi? Mengapa alat-alat produksi telah dicegah dari cara mencari uang seperti ini ketika pemilik kapital komersial atau tanah dapat memperoleh uang dengan cara tersebut?" (*I* 568).

Jawabannya harus dicari dalam bagan distribusi praproduksi Islam. 'Pemilik tanah dalam sebuah kontrak *muzâra'ah*, pemilik kapital dalam kontrak *mudhârabah* ... yang diizinkan mendapat bagian dalam keuntungan [atas tanah atau kapitalnya], pada kenyataannya adalah para pemilik material yang digunakan para pekerja (*mumârasah*)" (*I* 570). Di bawah prinsip "keanggotaan permanen",[17] kerja dalam kasus tanah atau kapital dipertimbangkan akan [dijadikan] persediaan (*mukhtazan*). Ia tidak akan menjadi persediaan, dijelaskan Shadr, dalam kasus alat-alat produksi. Pemilik alat-alat tersebut sesungguhnya berhak untuk membiarkannya. Seperti orang yang memberikan jaring lainnya untuk digunakan melaut, para *fuqâhâ* mengizinkan tidak ada hak apa pun untuk dibagikan dalam produk pemilik alat-alat produksi. Satu-satunya hak pemilik jaring ikan atau alat-alat produksi adalah kecepatan (*mubasysyar*), dan mengambil bentuk legal kompensasi (*ajr*) atas pekerjaan yang dihasilkan dari penggunaan alat produktif (*I* 570).

Jelas, penggunaan Shadr akan riba dalam *Iqtishâdunâ* tidak signifikan dalam istilah-istilah finansial atau perbankan. Peraturan-peraturan dalam larangan atas riba diperkenalkan untuk menutupi skema kepemilikan tanah dan alat-alat produksi. Riba adalah penting sebagai sebuah poin kontras pada sektor-sektor pertanian dan industri ekonomi Islam. Namun, ini bukanlah kata akhir *fuqâhâ* Najaf tentang subyek tersebut.

Riba* dalam *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî fî Al-Islâm

Kompleks sebagaimana adanya, perdebatan sebelumnya menyangkut riba dikesankan dengan sebuah karakteristik mayor. Ia beroperasi dalam sebuah perilaku negatif. Tekanan diskusi-diskusi berpusat pada definisi mengenai riba, dan termasuk sedikit di dalamnya sebuah konstruksi positif mengenai sebuah alternatif yang mampu bertahan dalam dunia finansial kontemporer.

Sikap ini bisa dimengerti, dan berefleksi pada sebuah situasi ekonomi yang tidak memperhatikan mobilisasi dari kelebihan yang berlimpah dari sumber alam cair. *Boom* minyak mengubah gambaran uang yang mengalir secara radikal, dan salah satu masalah mendesak yang dihadapi dunia Arab dan Islam adalah bagaimana untuk memanfaatkan secara efektif *petrodollar-petrodollar* tanpa merendahkan syariat secara terang-terangan. Perdebatan berpindah ke Semenanjung Arab dan negara-negara Teluk yang kaya minyak.

Pertanyaan seputar riba muncul kembali, namun konteksnya sudah berbeda. Bagi mereka yang menaruh perhatian, premisnya adalah bahwa riba sekadar bermakna bunga, dan pinjaman-pinjaman berbunga—tulang punggung operasi-operasi perbankan—konsekuensinya tidak dapat diterima. Pertanyaan berputar pada kemungkinan bagi sebuah bank, sebagaimana dikenal di negara-negara kapitalis Barat, untuk meminjamkan uang mereka dan mendapat keuntungan tanpa mengenakan bunga pada pinjaman-pinjaman tersebut, dan menarik kliennya menyimpan uang di bank itu tanpa ada kewajiban bunga tetap dari bank bersangkutan.

Dalam teorinya, jawabannya sederhana. Konsep kuncinya adalah *mudhârabah*, dan kontrak *mudhârabah* bisa menggantikan pinjaman serta deposit berbunga. Ini telah dijawab oleh Muhammad 'Abduh pada pergantian abad ini.

Dalam pandangan kompleksitas dunia perbankan, lebih banyak lagi bagaimanapun yang diperlukan, dan perampasan-perampasan finansial Mesir tidak lebih dari pertempuran-pertempuran intelektual kecil-kecilan. Pada akhir tahun 1960-an, urgensi untuk menginvestasi uang minyak mendorong

beberapa lingkaran di Teluk untuk memandang larangan riba dari sebuah sudut positif. Tidak lebih dari sebuah pertanyaan mengenai obligasi-obligasi sederhana sebagaimana dalam Artikel-Artikel 226 dan 227 dari Kode Sipil Mesir, namun keseluruhan "rumah-rumah uang" yang dibentuk, struktur internal mereka sebagaimana bentuk eksak dari beragam operasi mereka. Hingga kini, karya yang paling orisinal mengenai subyek tersebut tetap merupakan karya Muhammad Bâqir Al-Shadr.[18]

Sebuah tanda mimbar perhatian-perhatian baru adalah pemindahan diskusi Shadr mengenai masalah-masalah yang berhubungan dengan definisi riba pada lampiran bukunya. Dalam lampiran (*IFB* 164-83) ini, Shadr mencoba "melepaskan diri dari sudut pandang yurisprudensial (fiqih), berbagai argumen legal (*takhrijat*) yang bertujuan mentransformasi bunga (*fâ'idah*) menjadi sebuah profit sah dan mengembangkannya dalam sebuah cara yang dapat diterima (*masyrû'*)" (*IFB* 164).

Shadr terang-terangan merasa terganggu dengan berbagai alasan yang dikemukakan terhadap pembenaran atas pengenaan bunga pada berbagai transaksi, dan ia berupaya untuk melemahkan argumen-argumen itu secara sistematis. Beberapa justifikasi semacam itu didiskusikan. Untuk tujuan-tujuan kita, presentasi dari dua argumen utama sudah cukup memadai.

Salah satu pembenaran legal didasarkan pada sebuah pembedaan yang dibuat dalam operasi peminjaman, antara uang tempat kontrak tersebut dibuat dan operasi peminjaman itu sendiri. Di bawah pembenaran ini, jika bunga dikenakan pada uang sebagai objek peminjaman, maka ia tergolong riba. Namun, jika uang tersebut terikat pada operasi itu sendiri, maka ia menjadi *ju'ala* di bawah hukum.

Sebuah definisi tentang *ju'ala* telah diberikan dalam *Iqtishâdunâ*: "*Ju'ala,*" tulis Shadr kemudian, "diizinkan oleh syariat. *Ju'ala* adalah perjanjian (*iltizâm*) oleh seseorang untuk menawarkan sebuah imbalan bagi tindakan sah yang bermanfaat dari orang lain (*muqafa' al 'alâ 'amal shâ'igh maqshûd*)" (*I* 546). Contoh yang diberikan adalah jika seseorang yang menawarkan suatu imbalan bagi yang lain yang mencari bukunya yang hilang, atau menenunkan sebuah baju untuknya. Dalam *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî fî Al-Islâm*, pembenaran atas bunga dicontohkan oleh "orang yang menguraikan alasan-alasan sebuah *ju'ala* di mana ia mengukuhkan suatu biaya (*ju'l*) atas sebuah pinjaman, misalnya dengan mengatakan: ia yang telah meminjamkan satu dinar untuk saya, akan memperoleh sedirham" (*IFB* 165). Dalam cara ini, bunga akan dibebankan

sebagai biaya untuk operasi peminjaman, dan tidak pada uang yang dipinjamkan.

Shadr menawarkan dua alasan untuk melemahkan justifikasi ini: dari sebuah "sudut pandang" minor (*min jihah al-sughrâ*), ini bisa dipertimbangkan sebagai suatu tipu daya bahasa. Pada kenyataannya, konsep *ju'ala* telah ditempatkan secara keliru. *Ju'ala* beroperasi hanya dalam hal-hal yang "melibatkan kerja, bukan uang" (*IFB* 166). Dari sudut pandang mayor (*min jihah al-kubrâ*), bahkan jika kita mengandaikan bahwa niat/tujuan dari imbalan itu sesungguhnya adalah operasi peminjaman, sebuah unsur esensial *ju'ala* telah dilemahkan, yaitu hubungan eratnya dengan konsep "*ujrah al-mitsl*".[19] Uang yang bisa dianggap membuat suatu *ju'ala* bersifat "ekivalen" hanyalah uang imbalan kerja. Tidak akan dimungkinkan praktik uang berimbalan uang, karena ini secara logika akan bermakna bahwa kompensasi telah diduplikasi, mengingat ongkos ditetapkan baik atas aktivitas yang diselenggarakan (dalam sebuah *ju'ala* normal, misalnya menenun pakaian; dalam peminjaman *ju'ala*, operasi peminjaman) *dan* dalam objek aktivitas (pakaian, uang yang dipinjamkan). Ini tidak bisa diterima syariat (*IFB* 166–8).

Justifikasi legal lainnya bagi pengenaan bunga dapat ditemukan dalam proses kualifikasi operasi peminjaman dalam sebuah bentuk yang berbeda, misalnya sebagai bentuk sebuah penjualan. Ini merupakan contoh klasik dari A yang menjual X kepada B untuk sejumlah uang Y, dengan pengertian bahwa B akan menjual X kembali pada A pada waktu yang telah disepakati dengan peningkatan y atas Y. Dengan X hanya sebagai tanda (*token*), operasi penjualan pada akhirnya adalah sebuah pinjaman yang dalam hal ini A adalah orang yang meminjamkan, B adalah orang yang meminjam, Y adalah kapital yang dipinjamkan dan dikembalikan, sedangkan y adalah bunganya.[20] Ini, dari variasi-variasi temanya,[21] dikesampingkan menyusul *al-sayyid al-ustâdz dâma zhilluhu*,[22] karena mereka tidak lain sekadar "pinjaman-pinjaman yang telah disamarkan di bawah proses jual-beli". Penolakan ini, dari sebuah sudut pandang minor, didasarkan pada niat sesungguhnya dari "perwakilan-perwakilan kelompok-kelompok (*tasykhîsh al-murâd al-Jaddî li al-muta'âmilain*)". Jelas bahwa niat sesungguhnya di sini adalah peminjamannya, bukan penjualannya. Dari sebuah sudut pandang mayor, penolakan itu didasarkan pada "luasnya batasan atas pinjaman berdasarkan basis yang lazim (*bi hasab al-irtikâz al-'urfî*) ... Penjualan [uang untuk uang yang lebih banyak lagi] atas kredit adalah pinjaman yang lazim (*qardh 'urfî*)" (*IFB* 176–7).

Keseluruhan perdebatan dalam bagian ini tetap berlangsung, dalam nadi diskusi warga Mesir, negatif dan inilah lingkungan tujuan-tujuan Shadr, yang, dalam naskah *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî*, terutama diarahkan pada upaya meyakinkan pembaca mengenai kemungkinan bertahan hidup sebuah bank bebas bunga dalam kapasitas operasionalnya yang penuh.

Sebuah bank Islam dalam suatu lingkungan ekonomi yang berlawanan
Konteks saat Shadr menulis bagan bank bebas bunganya adalah sangat berbeda dengan waktu penulisan *Iqtishâdunâ* maupun periode berikutnya setelah semangat revolusioner yang berapi-api di Iran dan Irak.

Perbedaan dengan awal dekade 1960-an adalah dalam tekanan baru dalam menghadirkan Islam sebagai sebuah alternatif bagi Kapitalisme. Dalam *Iqtishâdunâ*, perhatian terhadap Kapitalisme sebaliknya bersifat proporsional bagi ketakutan kelompok Komunisme. Namun, dengan arus uang yang baru, Islam kini harus tampil sebagai suatu alternatif yang meyakinkan terhadap energi kapitalis yang agaknya tidak terbatas yang dilepaskan oleh minyak.

Shadr mengambil keuntungan dari sebuah pertanyaan yang ditujukan padanya oleh sebuah komite yang berbasis di Kementerian Kuwait untuk *auqâf* (jamak dari *waqf*, wakaf [hibah atas dasar agama], guna mengarahkan proyek ini agar membuahkan hasil (*IFB* vi).

Dari permulaan *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî*, sebuah pembedaan telah dibuat "antara sebuah bank yang didirikan dalam sebuah perencanaan masyarakat yang komprehensif, yaitu setelah [Islam] mengambil alih kepemimpinan di segala sektor (*marâfiq*) masyarakat", dan antara "sebuah bank bebas bunga yang didirikan tanpa memperhitungkan aspek-aspek masyarakat lainnya, yaitu dengan dugaan bahwa kondisi-kondisi keburukan (*fased*) di tempatnya terus berlangsung, sebagaimana dalam kerangka kerja non-Islami di tengah masyarakat, kegigihan beragam institusi-institusi, bank-bank dan lain-lain, dan dominasi (*tafasysyî*) sistem kapitalis dalam surat dan semangat berdasarkan kehidupan ekonomi, mental, dan etika (*khulqî*) manusia" (*IFB* 5).

Shadr mengakui kesulitan membentuk sebuah institusi yang, dalam sistem tersebut, akan beroperasi menentang arus. "Fragmentasi praktik" dan "aplikasi parsial gagasan atas larangan riba" mengakibatkan "prinsip tidak akan membuahkan hasil maksimal". Ini bagaimanapun seharusnya tidak "mengundang-undangkan/mengesahkan suatu *excuse*—alasan—untuk melarikan diri dari aplikasi legal [yang sepantasnya] di mana pun memungkinkan" (*IFB* 6). Adalah sangat penting bahwa dalam tekanan-tekanan ini, bank bebas

bunga, kendati dibatasi oleh hukum dominan, "tetap mampu untuk berfungsi dan makmur dalam kerangka realitas yang mengelilinginya, sebagai sebuah perusahaan komersial yang bertujuan pula menghasilkan keuntung-an"; dengan kata lain, sebagai sebuah bank "yang memiliki peranan yang sama seperti bank-bank lain dalam perekonomian, ... sebuah peranan garis depan di negara-negara berkembang, ... dan partisipasi efektif dalam pemba-ngunan industri" (*IFB* 9).

Bank bebas-bunga: keterangan-keterangan pendahuluan

Prototip bank bebas-bunga penting bagi perang ideologis Islam. Beberapa pengorbanan akan dibuat "untuk membawa beban pesan [Islami] dan persiap-an untuk menyelamatkan komunitas dan institusi-institusinya dari kondisi ketidakpercayaan mereka, *kufr*" (*IFB* 12). Dalam rangka menghindar dari dunia riba, prinsip pertama adalah pentingnya "tekanan pada unsur kerja manusia sebagai sumber pemasukan (*dakhl*), sebagai lawan dari unsur kapital dalam aktivitas-aktivitas perbankan ... Manakala bank *ribâwî* melakukan aktivitas-aktivitasnya dalam kualitasnya selaku manusia kapitalis, bank bebas-bunga bertahan pada kualitasnya selaku pekerja". Pada satu sisi ini tampaknya, dalam "tekanan bank bebas-bunga atas pendapatan (*'umulah*) sebagai suatu upah atas pekerjaan (*ujrah 'amal*), dan peningkatan dalam keuntungan-keuntungan berdasarkan pendapatan-pendapat tersebut (*'umulah*)." Di sisi lain, tampaknya "dalam penolakan bank bebas-bunga (*ta'affuf*) untuk menge-nakan bunga atas pinjaman-pinjaman karena bunga adalah pendapatan atas kapital dan mewakili kekuasaan *ribâwî* kapital" (*IFB* 11).

Di dalam skema ini, Shadr mengizinkan satu perkecualian, yaitu ketika bank bebas-bunga berurusan dengan institusi-institusi konvensional yang bekerja berdasarkan bunga. Manakala menahan diri untuk meminjamkan (uang) berdasarkan bunga, bank bebas-bunga dapat "memanjakan diri dalam hal peletakan deposit-deposit yang dikenai bunga pada bank-bank milik mereka yang tidak mempercayai Islam, atau dalam bank-bank negara yang tidak mengadopsi Islam sebagai suatu sistem pemerintahan" (*IFB* 13). Dua argumentasi dikemukakan Shadr untuk mempertahankan posisi ini:

(1) Satu argumen didasarkan pada realisme. Ini karena semata-mata eksistensi dari bank-bank konvensional semacam itu hingga bank bebas-bunga dipaksa menemukan dirinya berada dalam praktik-praktik kompetitif yang tidak adil.

(2) Secara legal, beberapa *fuqâhâ*, baik di antara kelompok Syiah maupun Sunni, seperti Abû Hanîfah sendiri, telah mengizinkan praktik riba dengan orang-orang yang tidak seiman (*dhimmî*), dan membolehkan mengambil keuntungan (*ziyâdah*) dari mereka (*IFB* 13–14).

Setelah keterangan-keterangan pendahuluan ini, Shadr memulai diskusi sebuah bank Islam dengan menyusun beberapa parameter yang dipilih untuk studinya.

Pada tempat *pertama*, ia menempatkan perbedaan antara sebuah bank Islam yang beroperasi dalam sebuah lingkungan "Islam", yaitu seluruh riba dilarang. Sebagai pembandingnya, sebuah bank Islam yang beroperasi dalam iklim persaingan dengan institusi-institusi kapitalis yang mengenakan bunga. Pada skemanya tahun 1969 tentang bank Islam, diskusi hanya menyentuh kategori terakhir saja.

Kedua, Shadr menggarisbawahi prinsip umum yang menyembunyikan keseluruhan sistem yang diusulkan dalam *Iqtishâdunâ*, dan yang telah menegakkan dengan baik upaya memperoleh keuntungan dalam sebuah bank Islam: tekanan tidak terletak pada kekuatan kapital dalam pengumpulan keuntungan, namun berdasarkan kekuatan kerja manusia dalam penciptaan kemakmuran.[23]

Ketiga, sedosis realisme dikatakan penting. Sebuah bank, Shadr menulis, tidak dapat menghindarkan diri dari urusan-urusan dengan bank-bank konvensional yang berdasarkan pada bunga tetap.[24] Realisme ini cukup beralasan dalam Islam, baik dari suatu sudut pandang ekonomi historis maupun berdasarkan tinjauan legal.

Dari sini maka menyusullah, dari sudut pandang ekonomi, prototip sebuah bank didasarkan pada peranannya sebagai mediator (penengah, *wasîth*), di antara penyimpan deposito dengan para investor-pengusaha. Dari sudut pandang legal, operasi-operasi bank secara umum disahkan/ditetapkan melalui dua hubungan legal independen: bank adalah sang peminjam uang, dan suatu kreditor bagi para pengusaha. Karena itu, dalam perbankan konvensional, bank tidak beroperasi secara legal sebagai seorang penengah, namun sebagai suatu kelompok penuh terhadap transaksi-transaksi: mata rantai, di satu sisi, antara pangkalan dana yang ditetapkan oleh kapital dan deposit-deposit, serta pinjaman-pinjaman untuk bisnis di sisi lain, betul-betul hebat.

"Sebagai pihak yang meminjamkan (sesuatu) dari para deposan, bank [konvensional] membayar mereka dengan bunga jika deposit-deposit mereka

berada di bawah persyaratan yang dituntut [yaitu tetap], dan sebagai pihak yang dipinjami oleh para investor, bank menerima bunga yang lebih tinggi lagi ... Dengan cara inilah rezim deposit-deposit dan peminjaman yang berhubungan dengan larangan riba dalam Islam" dapat diwujudkan (*IFB* 20–1).

Alternatif Shadr didasarkan pada alasan berikut ini:

> Ide dasar yang saya coba ungkapkan bagi sebuah bank yang hendak mengembangkan diri di bawah suatu basis Islami yang akan melindunginya dari berurusan dengan riba didasarkan pada premis tentang pemisahan dalam deposit-deposit yang diterima bank di antara deposit-deposit tetap/diam (waktu, istilah) dan deposit-deposit benda bergerak (mengalir, tuntutan/permintaan, *wadâ'i' tsâbitah wa ukhrâ mutaharrikah, jâriyah*) (*IFB* 21).

Terlepas dari fiksi yang diperlukan bagi perbankan konvensional, yang mengabaikan peranan ekonomi bank sebagai suatu penengah dan memotong hubungan antara deposit dan pinjaman-pinjaman, teori perbankan Islam yang diajukan Shadr meningkatkan peran ini, dan mengukuhkan sebuah korespondensi antara sumber-sumber bank [Kapital + Deposit] dan investasi bank dalam berbagai pinjaman. Dengan mengklasifikasikan deposit sebagai benda yang bersifat tetap atau terus bergerak, teori tersebut terutama diarahkan pada penempatan (*positioning*) bank sebagai semacam penengah/mediator untuk deposit-deposit dan pinjaman-pinjaman jangka waktu lama.[25]

Sebelum memperkenalkan tema utama karya Shadr, (yaitu) bank dalam aktivitas-aktivitasnya sebagai kelompok mediator/penengah antara deposan dan investor bagi deposit-deposit jangka panjang, analisisnya sendiri akan beralih pada konsepsi Shadr mengenai rezim deposit-deposit yang bergerak dan yang tetap/diam.

Bank bebas-bunga di antara para investor dan deposan

A Rezim (wilayah pemerintahan administrasi) deposit-deposit tetap

Kontrak operatif sentral dalam intermediasi bank antara para investor dan deposan adalah *mudhârabah, commenda* (dalam sastra juga diterjemahkan sebagai "kemitraan untuk keuntungan dan kerugian").

Shadr mendefinisikan *mudhârabah* sebagai

> sebuah kontrak pencalonan [istimewa, *khâshsh*] antara pemilik kapital [orang yang meminjamkan, *mudhârib*] dan sang investor-pengusaha [sang peminjam,

> *mustatsmîr*] untuk membangun satu perniagaan [atau perusahaan] dengan kapital pihak pertama dan kerja pihak kedua, oleh karenanya mereka menspesifikasi pembagian tiap pihak dalam keuntungan berdasarkan persentase. Jika perusahaan tersebut menguntungkan, mereka akan membagi keuntungannya menurut persentase yang disetujui; jika kapital tetap seperti jumlah semula, pemilik kapital akan memperoleh kapitalnya kembali, dan pekerja tidak akan memperoleh apa pun. Jika perusahaan mengalami kerugian, dan kapital sebagai konsekuensinya lenyap, pemilik kapital sendirilah yang akan menanggung kerugian tersebut. (*IFB* 25)[26]

Ketiga kelompok yang terlibat dalam *mudhârabah* itu dengan demikian adalah sang deposan (*mudhârib*), pengusaha-investor (*mudhârab, mustatsmîr*) atau agen (*'âmil*), dan bank yang menjadi penengah antara deposan dan pengusaha, sebagaimana agen (*wakîl*) pemilik kapital yang mendepositkan simpanannya.

Hak-hak dan kewajiban-kewajiban deposan. Di antara tugas-tugas deposan dalam bank bebas-bunga, dua di antaranya tergolong penting: (1) Deposan tidak dapat menarik uangnya sebelum enam bulan berlalu; (2) Deposan harus menyetujui prinsip *mudhârabah*. Deposit tersebut tidak perlu diikat oleh transaksi khusus. Deposit-deposit kecil juga diterima untuk memperbesar keseluruhan pangkalan operasional bank-bank tersebut.

Sedangkan mengenai hak-haknya, sekali uang telah didepositkan di bank, sang deposan akan memperoleh kepemilikannya sejumlah depositonya, namun jumlah ini ditambahkan pada pangkalan (pengumpulan) deposit-deposit yang menetapkan jumlah kapital yang diinvestasikan dalam proyek-proyek bisnis.

Deposit dinilai menguntungkan bagi sang deposan dalam tiga hal berikut:

(1) Deposit digaransi/dijamin oleh bank. Sang investor tidak perlu diminta untuk menjamin deposit di bawah konteks *mudhârabah*, tetapi di sini tidak ada peraturan yang mencegah bank, sebagai pihak ketiga, dalam penawaran perlindungan-perlindungannya bagi sang deposan (*IFB* 32-3).[27]

(2) Alih-alih mendapat pengembalian tetap dari uangnya, seperti dalam perbankan konvensional, dan sebagai seorang pemilik sebuah saham dalam investasi tersebut, sang deposan menerima sebuah persentase keuntungan yang dihasilkan oleh investasi tersebut. Dengan cara ini, pengembaliannya

bersifat proporsional sesuai dengan potensi keuntungan investasi. Kerugian, ditambahkan Shadr, agaknya tidaklah mungkin mengingat deposito terikat bukan pada proyek khusus, yang bisa jadi secara independen memang kurang sukses, melainkan pada totalitas aktivitas-aktivitas investasi bank-bank. Bagaimana pembagian/saham ini dikalkulasi?

Shadr menawarkan sebuah contoh aritmetis untuk mengembangkan argumentasinya (*IFB* 34–6). Argumen ini tidak mudah diikuti, namun menarik juga sebagai sebuah contoh perhatian Shadr pada masalah-masalah praktis. Contohnya di sini direproduksi sesuai dengan tiga jalur tempatnya beroperasi:

(a) Deposit-deposit total: 100.000
Profit: 20%
Bunga yang dibayarkan oleh sebuah bank konvensional: 5%
Dalam kasus ini, bank Islam harus membayar 25 persen dari total profit, karena itu bunganya tidak berada di bawah bunga yang ditawarkan oleh sebuah bank konvensional saingannya.

(b) Konsekuensinya, pembagian/saham bagi deposan = bunga + bunga × risiko (dari yang tidak menghasilkan keuntungan, yaitu tidak memiliki keuntungan yang cukup karena kondisi-kondisi umum) + bunga × pemakaian-pemakaian deposit yang belum sepenuhnya dimanfaatkan.

(c) Jika bunga rata-rata = 5% dan
risiko non-profit = 10%,
maka, peningkatan = rata-rata tingkat bunga × risiko non-profit *mudhârabah*. Persamaannya dengan demikian akan
meningkat = 5/100 × 10/100 = 1/200 dan total saham/pembagian deposan = 5/100 + 1/200 = 55/1.000.

Tingkat bunga terakhir ini disebut Shadr sebagai "saham keuntungan" atas *mudhârabah*. Jika pengharapan (*expectation*) keuntungan adalah 20 persen dari sebuah kapital senilai 1.000 dinar, maka keuntungannya dengan demikian menjadi 200 dinar,
namun saham keuntungannya = 55 dinar
dan persentase saham keuntungan sang deposan = 55/200 × 100 = 27,5% keuntungan.[28]

(3) Keuntungan ketiga bagi sang deposan adalah kemampuannya untuk menarik depositnya. Mengingat deposit-deposit ini adalah deposito yang "tetap", "waktu", bank dapat meregulasi mereka dalam cara sedemikian rupa sehingga memberi lebih banyak fleksibilitas pada hak penarikan para deposan. Para deposan dalam skema ini dapat menarik beberapa dari uang mereka hampir sekehendaknya karena seluruh deposan tidak akan diharapkan menarik uang-uang mereka secara simultan. Shadr menawarkan sejumlah cara untuk meningkatkan fleksibilitas proses penarikan (*IFB* 38–9).

Hak-hak dan kewajiban-kewajiban bank. Bank sesungguhnya bukan pihak yang utuh dalam sebuah transaksi *mudhârabah*. Sebagai penengah antara dua kelompok fundamental, investor dan deposan, bank bagaimanapun menikmati hak-hak istimewa dan obligasi-obligasi.

Bank menerima semacam *ju'ala* (tarif, komisi, renumerasi) untuk (jerih payah) posisinya sebagai penengah dalam dua cara. Yang *pertama* adalah sebuah gaji tetap (*ajr tsâbit*) atas pekerjaannya. Dalam perbankan konvensional, pekerjaan ini diperoleh dari selisih antara bunga yang diberikan kepada sang deposan, dengan bunga yang diperoleh dari berbagai pinjaman. Mengingat bank Islam—tidak seperti bank konvensional—tidak dapat memindahkan kerugian akhirnya pada peminjam-pengusaha, maka bank-bank Islam beroperasi dengan cara yang berbeda. "Karena itu," disimpulkan Shadr, "gaji/penghasilan bank Islam seharusnya lebih tinggi daripada selisih bunga bank konvensional" (*IFB* 42).

Aspek *kedua ju'ala* adalah saham bank dalam keuntungan pengusaha. Shadr melanjutkannya dengan membandingkan (dalam cara yang agak membingungkan) pendekatan bank-bank konvensional dan Islam pada kapitalnya, dan mendapat bahwa pada bank-bank Islam, kendati mereka tidak berbagi dalam gagasan prinsip mengenai "gaji/penghasilan kapital" (*ujrah ra's al-mâl*), akan diwajibkan untuk mengembangkan gagasan semacam itu di bawah kondisi-kondisi penuh persaingan dengan bank-bank konvensional.

Kesimpulannya, ia menyimpulkan, bahwa "bank Islam akan mengurangi dari keuntungan-keuntungan (pada proyek *mudhârabah*) atas pembagian saham yang telah disepakati dengan agen *mudhârabah*, dan bagian keuntungan-keuntungan ini dari sejumlah operasi *mudhârabah* adalah jumlah total keuntungan yang seharusnya dibagikan antara bank serta deposan" (*IFB* 47).

Bank juga akan memperbesar sumber pengumpulan uang yang tersedia bagi investasi dengan bagian dari kapitalnya sendiri dan dengan sesuatu

yang dipertimbangkan layak untuk diinvestasikan dari deposit-deposit pada rekening-rekening saat ini. Dalam kasus ini, bank menjadi *mudhârib* itu sendiri, dan akan diberi saham penuh dari uang yang dijaminkan dan pengembaliannya ditetapkan melalui nilai risiko kapital. Bagaimanapun, bank akan menginvestasikan uang para deposannya sebelum menggunakan uangnya sendiri.

Hak-hak dan kewajiban-kewajiban agen-pengusaha. Pengusaha, apakah ia berurusan dengan sebuah bank konvensional, atau sebuah bank Islam, adalah "pemilik absolut hak tersebut" atas keuntungan-keuntungan perusahaan tempat ia melibatkan diri. Bunga yang dibayar oleh peminjam-pengusaha bagi peminjaman bank konvensional ekivalen/setara dengan jumlah total yang dibayarkan oleh pengusaha pada bank Islam dalam konteks uang tetap (*fixed money*) + persentase keuntungan bagi sang deposan. "Namun sebagai tambahan bagi jumlah ini, bank-bank Islam mendapatkan suatu bagian keuntungan yang diketahui oleh agen, yang ditambahkan pada selisih antara harga kapital yang dijamin dan harga kapital nilainya yang berada dalam risiko" (*IFB* 49). Peningkatan ini berasal dari jaminan yang ditawarkan bank pada kapital jika terjadi kerugian.

Karena bank menutupi kerugian kapital dalam sistem Islam, kelangsungan bank Islam secara nyata didasarkan pada profitabilitas (potensi keuntungan) proyek tersebut. Bagaimana bank dapat melindungi dirinya sendiri dari peminjam-peminjam yang serakah yang mengetahui bahwa kerugian dari proyek-proyek mereka pada akhirnya akan mempengaruhi bank, mengingat para peminjam ini akan tidak kehilangan apa pun kecuali waktu tatkala terlibat dalam proyek tersebut?

Jawaban Shadr lebih bersifat psikologis ketimbang legal-ekonomis. Ia mendesak pada kepentingan bank untuk berurusan dengan pengusaha-pengusaha yang jujur dan memang mampu untuk itu, dan untuk menguji setiap proyek. Ini, dikatakan Shadr, seharusnya menolong proyek-proyek yang melibatkan urusan-urusan komersial yang spesifik dan teliti/tepat pada waktunya. Untuk proyek-proyek ekonomi jangka panjang yang didasarkan pada pendirian sebuah institusi komersial, bank dapat mengawasi perusahaan itu secara langsung.

B *Keuntungan dan bank Islam*

Shadr mengawali diskusi tentang keuntungan-keuntungan sebuah bank Islam sebagai suatu masalah akunting. Ia meninjau kembali situasi-situasi

proyek-proyek yang disponsori oleh bank tidak bersesuaian dalam akunting penghasilan-penghasilan mereka dengan laporan-laporan tahunan bank, kemudian mereka-reka sejumlah jalan sederhana untuk memperoleh keuntungan-keuntungan untuk mendapatkan pengembalian akhir bagi para deposan bank.

Bagaimanapun masih lebih menarik lagi analisis distribusi keuntungan-keuntungan bagi bank Islam yang direncanakan.

Jawaban bagi pertanyaan tersebut tidaklah mudah, diutarakan Shadr, jika seluruh deposit tetap/tidak bergerak dieksploitasi sekaligus dalam satu waktu. Hal tersebut akan menjadikan faktor waktu menjadi sama dalam segala situasi, dan aritmetika dari distribusi keuntungan-keuntungan akan menjadi sesederhana membagi jumlah total keuntungan-keuntungan dengan rasio deposit-deposit.

Pada kenyataannya, deposit-deposit tidak masuk ke dalam bank pada waktu yang sama, dan mereka juga tidak mendapatkan tipe pengembalian yang sama. Akan sangat sulit bagi bank untuk menelusuri setiap pengembalian bagi tiap-tiap deposit. Di sisi lain, jika faktor waktu semata yang diperhitungkan bagi distribusi keuntungan-keuntungan, seseorang akan kembali pada sebuah wujud situasi *ribâwî*, yaitu seorang pinjaman-deposit dalam bank akan secara otomatis diberi imbalan sesuai dengan kuantitasnya dan jumlah waktu deposit tersebut telah berada di dalam bank. "Inilah sebabnya kami menyarankan agar bank membangun perhitungannya sendiri berdasarkan perkiraan bahwa setiap deposit tetap/tidak bergerak yang masuk dalam simpanannya akan mulai dieksploitasi dua bulan (sebagai contoh) setelah deposit-deposit (perhitungan ini bervariasi sesuai dengan kondisi-kondisi perdagangan dan pada derajat tuntutan umum bagi kapital), dan itu tidak akan mulai dieksploitasi sebelumnya" (*IFB* 58).

Di sini tertinggal poin, yakni sebuah deposit bisa jadi akan lebih menguntungkan daripada deposit lain. Jalan keluar bagi bank adalah dengan menyetarakan seluruh deposit dengan meminta agar para deposan menyepakati suatu tingkat bunga umum bagi pengembalian keseluruhan kumpulan deposit, dan tidak berdasarkan sebuah tingkat bunga yang spesifik untuk deposit miliknya sendiri.[29] Sebagai akibatnya, sistem yang diusulkan Shadr mentransformasikan kontrak klasik *mudhârabah* dua pihak menjadi sebuah sistem multipartai (banyak pihak) yang diringkaskan oleh pengumpulan (*pool*) totalitas deposit.

C Rezim (wilayah pemerintahan administratif) deposit-deposit bergerak (IFB 65–8)

Status legal deposit-deposit bergerak, "yang secara umum menetapkan perhitungan saat ini", lebih sederhana dibandingkan status yang mengarakterisasi deposit-deposit tetap/tidak bergerak. Karena ketidakpastian dan ketidakstabilan deposit-deposit ini, yang dapat ditarik berdasarkan tuntutan sang deposan, *mudhârabah* lebih sulit untuk menyelenggarakannya atas dasar tersebut. Sebagai gantinya, tidak ada bunga atau kompensasi akan dibayarkan secara umum terhadap deposit-deposit bergerak.

Bagaimanapun, bank dapat membedakan antara berbagai tipe dari deposit-deposit semacam itu. Bagian dari deposit-deposit bergerak akan disimpan oleh bank untuk menyediakan likuiditas yang diperlukan oleh sifat deposit-deposit untuk membayar kembali para deposan yang memintanya. Bagian lain akan digunakan dalam operasi-operasi *mudhârabah*. Kali ini, bagaimanapun, bank akan bertindak sebagai pengusaha, dan bukan sebagai penengah. Bagian ketiga akan dimanfaatkan oleh bank untuk menolong menutupi kebutuhan-kebutuhan, berbeda dibandingkan dalam proyek-proyek *mudhârabah*, dari pelanggan-pelanggan terbaik mereka. Ditambahkan Shadr, ini tidaklah menurunkan derajat *mudhârabah* ke tempat kedua. Lagi pula, pentingnya sebuah bank bebas-bunga dalam sebuah lingkungan konvensional adalah untuk mendorong (terciptanya) sebuah iklim yang *mudhârabah* dapat menjadi sebuah norma daripada (sekadar) sebuah perkecualian.

Dalam memanfaatkan deposit-deposit bergerak, bank akan memberikan perhatian bagi sejumlah kondisi. Sang peminjam harus memiliki reputasi yang dibangun dengan baik, dan bank harus mampu memberikan validitas operasi yang dikerjakan. Sebagai dampaknya, kesejajaran diperlukan dari sang peminjam sebagai sekuriti/pengaman. Ini akan menjamin bahwa peminjaman bagi operasi-operasi jangka panjang akan mengambil bentuk normal *mudhârabah*.

Aktivitas-aktivitas bank bebas-bunga

Dari peraturan umum mengenai hubungan antara bank, deposan dan sang peminjam, Shadr berpindah menuju bagian kedua tesisnya, yang mendiskusikan beragam transaksi finansial pada bank bebas-bunga yang diizinkan di bawah syariat.

A Deposit-deposit, pinjaman-pinjaman, dan teori kompensasi

Dalam bank-bank tradisional, seseorang, dikatakan Shadr, menemukan tiga jenis *account* (perhitungan) bagi para pelanggan, yang sesuai dengan dua jenis deposit: perhitungan saat itu (*hisâb jârî*) sesuai dengan deposit-deposit yang tidak sempurna, yaitu deposit di bawah tuntutan segera (*wadâ'i' nâqishah, tahta at-thalab*); perhitungan-perhitungan deposit (*iddikhâr*); dan perhitungan-perhitungan tabungan (*taufîr*). Dua terakhir sesuai dengan deposit-deposit sempurna atau (lengkap), yang merupakan deposit-deposit waktu.

Dalam perbankan Islam, sebuah konsep deposit semacam itu tidak dikenal. Sebagai penggantinya, seluruh uang yang didepositokan dalam bank dipertimbangkan "pinjaman-pinjaman selalu dibayar atau dibayarkan pada waktu tertentu" (*qurûdh mustahaqqah al-wafâ' au fî ajal muhaddad*) (*IFB* 84).

Konsep-konsep legal yang berada di balik transaksi-transaksi yang diselenggarakan oleh bank-bank Islam dan bank-bank tradisional berbeda, kendati praktiknya bisa jadi mengindikasikan bahwa bank-bank Islam mengambil posisi yang sama berhadapan muka dengan deposit-deposit di bawah tuntutan segera. Bank-bank Islam mempertimbangkan deposit-deposit ini sebagai pinjaman-pinjaman oleh para deposan kepada bank. Deposit semacam itu tidak menghasilkan bunga.

Di Barat, ditambahkan Shadr, deposit dalam *account* terbaru secara lambat berkembang dari sebuah kontrak kompensasi (*muqashshah*) yang pertama kali diputuskan oleh pengadilan, kemudian secara meningkat diadopsi sebagai sebuah transaksi otonomi. Perhitungan (yang berlaku) saat itu karena itu adalah sebuah "kontrak antara bank dan deposan (*'âmil*) yang hak-hak pribadi [subjektif]"—sebagai sebuah pengganti bagi sang peminjam mengambil sebuah pinjaman dari bank—dalam proporsinya berkurang hingga mencapai derajat otonomi yang diraih oleh kontrak "perhitungan saat ini" (*current account*).

Sebagai kontras, di bawah hukum Islam, teori kompensasi yang sesungguhnya bahwa pada satu waktu yang mendasari sistem perbankan awal di Barat tidaklah diperlukan. "Maka di sini tidak diperlukan perhitungan-perhitungan umum. Kesungguhan dari hak-hak kepribadian subjektif lenyap berhadapan muka [karena teori kompensasi] (*dzawâban al-fardhiyyah al-dzâtiyyah li al-huqûq al-mutaqâbilah*)", membuat hal itu layak bagi sebuah kontrak pencalonan, *mudhârabah*, untuk bangkit. Jika seseorang mempertimbangkan bahwa penarikan dana sang peminjam dari bank sebagai pernyataan sebuah pinjaman dari bank sebagai balasan baginya dalam meminjamkan kepada

bank (yaitu ketika ia mendepositkan uangnya dalam rekeningnya), ini akan diikuti dua kewajiban yang "berhadapan muka" (*mutaqâbilah*), dan kompensasi mandataris, *muqashshah jabriyyah*, mengambil tempat tanpa memerlukan transaksi apa pun atau sebuah kesepakatan formal antara bank dan *'âmil*), sang agen (peminjam-deposan).

Kompensasi mandataris ini diterima oleh kebanyakan *fuqâhâ* dalam syariat, khususnya, tambah Shadr, dari mazhab H̲anafî dan Imam. Dalam tulisan-tulisan mereka, *muqashshah jabriyyah* juga telah dikenal sebagai *tahâtur* (*IFB* 87).

B Cek sebagai transaksi

Dalam teori Shadr, terdapat dua cara untuk menjelaskan cek sebagai sebuah operasi legal ketika pembuat cek memiliki sebuah rekening kreditor dalam bank. Kemungkinan pertama adalah konsep *istifâ'*.[30] Dalam teori *istifâ'*, cek dipertimbangkan sebagai "sebuah uang kertas/rekening jual-beli bertanda tangan[31] dari sang peminjam kepada kreditornya, ditarik dari sebuah rekening [bank] tempat orang yang berutang (penarik) memiliki deposit bergerak (*wadâ'i' mutah̲arrikah*)" (*IFB* 93). Operasi *istifâ'* dinilai legal.

Jika, di sisi lain, operasi cek dipertimbangkan sebagai sebuah pinjaman baru dari bank tempat cek tersebut ditarik, dua kewajiban oleh karenanya diciptakan, peraturan-peraturan Islam atas peminjaman dengan demikian harus dihormati. "Tidak mungkin untuk menarik rekening [bank] menggunakan cek-cek, jika mereka dipertimbangkan sebagai pinjaman-pinjaman, terkecuali jika sang penarik, pegawai bank atau kelompok yang dituju sang penarik lewat ceknya (*the drawee*) itu sendiri menerima (*qabadah*) jumlah yang ditarik ... Penerimaan (*qabdh*) oleh orang yang berutang [yaitu penarik cek] atau sang agen yang mendapat kuasa mutlak [yaitu pegawai bank atau kreditor] dipertimbangkan sebagai suatu kondisi dasar bagi validitas peminjaman di bawah hukum Islam" (*IFB* 93).[32]

Ini akan diikuti, disimpulkan Shadr, bahwa dalam rangka menghindari keharusan untuk menyelenggarakan tindakan penerimaan uang yang diperlukan oleh teori cek sebagai kombinasi pinjaman, akan lebih baik untuk kembali pada teori pertama, dan lebih sederhana, mengesahkan transaksi atas cek-cek bank bebas-bunga melalui teori *istifâ'*.

Kedua teori ini mengandaikan bahwa sang penarik memiliki sebuah rekening kredit positif dengan bank tersebut. Dalam situasi sang penarik tidak memiliki dana cukup guna menutupi sebuah cek semacam itu, sebuah

problem muncul. Sementara teori yang berada di balik transaksi itu didasarkan pada konsep peminjaman, kondisi-kondisi formal yang diperlukan bagi pinjaman tersebut haruslah ada. Bagaimanapun, teori kewajiban (*hawalah*) lebih sesuai dalam kasus ini, "karena orang yang diserahi kewajiban tersebut bukanlah seorang yang berutang terhadap pihak yang memberikan kewajiban itu, dan para *fuqaha* menyepakati hal ini [yaitu pada cara untuk melegitimasi transaksi tersebut] sebagai *hawalah 'alâ al-bârî'*, kewajiban bagi pihak ketiga,[33] dan saya mempertimbangkannya sebagai sebuah kewajiban yang sah dan dapat diputuskan melalui penerimaan dari bank" (*IFB* 94).

Pada situasi ini, terdapat pertanggungan-pertanggungan yang bank yang menerimanya mengenakan kepada penarik cek semacam "tarif pos, tarif periodik untuk memeriksa rekening-rekening ... ini semua (dinilai) valid" (*IFB* 95).

C *Teori deposit-deposit*

Dalam bagian pertama *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî*, Shadr telah mengemukakan pertanyaan tentang deposit-deposit dari sudut pandang hubungan antara bank, deposan dan peminjam. Di sini tekanannya berada pada teori legal deposit sebagaimana ia menurunkannya dari syariat.

Deposit-deposit dalam bank-bank tradisional beroperasi sebagai dana-dana yang dikenakan bunga. Sebagai dana semacam itu, mereka tidak diterima oleh perbankan Islam, yang harus mengembalikan mereka pada operasi-operasi yang diizinkan secara legal seperti *mudhârabah*.

(a) Deposit-deposit Tabungan, *wada'i' al-taufîr*. Deposit-deposit ini dipahami sebagai "rekening-rekening dalam sebuah register (*daftar*) yang harus diproduksi setiap kali sebuah deposit atau sebuah penarikan dilakukan." Seperti deposit-deposit tetap/tidak bergerak, mereka seharusnya beroperasi dalam sebuah bank Islam berdasarkan *mudhârabah*.

Terdapat dua perbedaan penting dalam rezim deposit-deposit simpanan dalam sebuah bank bebas-bunga: (1) Sang penabung seharusnya diizinkan untuk menarik uangnya sekehendaknya, sedangkan deposit-deposit tidak bergerak harus tetap tinggal dalam bank untuk jangka waktu tidak kurang dari enam bulan; (2) Bank Islam dapat mencadangkan sebuah persentase deposit tabungan untuk dipertimbangkan sebagai sebuah pinjaman, dan menyimpannya sebagai uang kepercayaan yang tidak akan dieksploitasi (*IFB* 97).

(b) Deposit-deposit Nyata (*Real*), *al-wadâ'i' al-haqîqiyyah*. Dana-dana ini, yang disimpan para deposan dengan bank untuk keamanan dan penyimpanan, tidak berbeda dalam setiap cara dari rezim (wilayah pemerintahan administratif) mereka di bawah perbankan tradisional.

Peranan ekonomis deposit-deposit bank, diungkapkan Shadr, secara tradisional terdiri dari tiga lapis:

(1) Deposit-deposit sebagai makna dari dana-dana yang berkembang biak, melalui "jaminan kuat yang bersumber dari unsur kepercayaan dalam bank-bank. Dengan demikian, maksud-maksud pembayaran [yaitu sirkulasi] berkembang dalam lingkup komersial dan ekonomis" (*IFB* 98–9).

(2) Deposit-deposit mewakili uang-uang yang, hingga disimpan dalam bank, secara ekonomis menganggur. Dengan mengikuti pasar-pasar ekonomi, deposit-deposit ini memberi sumbangan pada aktivasi (*in'asy*) perekonomian negara, dan pertumbuhan industri serta ekonominya.

(3) Deposit-deposit menyumbangkan sebuah peningkatan hubungan berdasarkan kepercayaan (*i'timân*)[34] dan memiliki sebuah kapasitas inheren untuk melipatgandakan melalui bisnis.

Ketiga poin ini didiskusikan pada gilirannya oleh Shadr melalui sudut pandang syariat.

(1) Sebagai sebuah makna pembayaran, melalui pengisuan (pengeluaran) cek-cek, deposit-deposit menjadi "utang-utang deposan terhadap bank" (*IFB* 100). Namun, bagi seluruh utang, mereka diikat oleh dua persyaratan hukum.

Sebuah utang dapat digunakan untuk menggantikan utang yang lain melalui cara transfer (*hawalah*) dan cek dapat dimanfaatkan sebagai makna pembayaran, yaitu sebagai sebuah perangkat penebusan utang (*âdâh wafâ'*).

Utang tersebut dapat digunakan "sebagai makna pembayaran yang kontrak dengan cepat melengkapinya, sebagaimana ketika kreditor membeli beberapa barang dengan utang yang dimiliki orang yang meminjam padanya, atau ketika ia mendonasikan utangnya pada orang lain" (*IFB* 100).

Di bawah hukum Islam, alternatif terakhir dapat diterima hanya jika kondisi-kondisi tertentu telah dipenuhi: (1) Selama barang dagangan yang dibayar bukanlah komoditas yang ditangguhkan (*mu'ajjal*) karena untuk kasus tersebut, utang akan dibeli menentang utang, dan sebuah transaksi semacam itu dilarang; (2) Jika kreditor mendonasikan utangnya pada orang lain, donaturnya dapat hanya orang yang berutang itu sendiri. Atau jika tidak,

donasi dihitung nihil, bagi "penerimaan oleh sang donatur uang yang didonasikan adalah sebuah kondisi validitas dalam pendonasian tersebut" (*IFB* 100).

Kesimpulannya, Shadr mengusulkan dikeluarkannya komplikasi dari teori kedua, dan hanya memegang teguh teori pertama. Cek-cek seharusnya dilihat sebagai makna pembayaran digunakan sebagai alat-alat penebusan. Di bawah teori legal, mereka valid di bawah syariat.

(2) Shadr tidak melihat masalah dengan pandangan kedua deposit sebagai sebuah jalan untuk mengakumulasi kapital bagi manfaat ekonomi. Namun, teori tradisional bisa diterima hanya jika pemanfaatan uang-uang dicapai melalui jalan *mudhârabah*.

(3) Teori penciptaan oleh deposit-deposit bagi sirkulasi berdasarkan kepercayaan yang lebih ekstensif (*i'timân*) dalam perbankan mendorong pada pertanyaan-pertanyaan legal berikut ini:

"Mungkinkah perbankan Islam menciptakan *i'timân*, dan karena itu kondisi utang yang lebih besar daripada jumlah deposit tersimpan dalam kepemilikannya?" (*IFB* 102).

Tiga hipotesis (*IFB* 102–5) digunakan untuk mengilustrasikan masalah tersebut, dan cara Shadr memandang kesesuaiannya dengan hukum:

(a) Bank memiliki 1.000 dinar pada deposit. Dua peminjam prospektif datang untuk mendapatkan sebuah pinjaman bagi masing-masing, dan bank mempercayai (*yaltazim*), mengetahui bahwa kedua peminjam akan mendepositkan uang yang dipinjamkannya, dan bahwa mereka tidak akan menariknya pada waktu yang sama.

(b) Bank memiliki 1.000 dinar pada depositnya. Seorang peminjam prospektif mendapatkan sebuah pinjaman sebesar 1.000 dinar dari bank, dan membayarnya pada kreditornya, yang sebagai gantinya mendepositkan uang di bank. Peminjam lain muncul dan mendapatkan pinjaman 1.000 dinar dari bank. Bank kembali akan meminjamkan 2.000 dinar ketika ia hanya memiliki 1.000 dinar dalam modalnya.

(c) Bank memiliki 1.000 dinar pada depositnya. Dua *draft* (untuk selanjutnya akan diterjemahkan sebagai wesel) dituliskan pada bank tersebut, masing-masing 1.000 dinar, oleh orang-orang yang tidak memiliki rekening di bank tersebut. Bank menerima kedua wesel tersebut sebagai pinjaman-pinjaman dan menerima bunga atas mereka, kendati ia (bank) hanya memiliki 1.000 dinar pada depositnya karena para kreditor dari dua penarik (wesel) tidak akan, dalam perhitungan bank, menarik uang-uang mereka secara simultan.

Ketiga hipotesis ini, yang mengilustrasikan kemampuan bank untuk mengapitalkan deposit-depositnya, dimanfaatkan Shadr untuk memperlihatkan bagaimana transaksi-transaksi bank masa kini dapat atau tidak dapat diterima oleh hukum.

Kasus (b) dan (c) menawarkan contoh validitas transaksi-transaksi modern dalam pandangan syariat. Kasus (b), bagi Shadr, ditetapkan oleh dua pinjaman terpisah, yakni kuitansi penerimaan (*tasallum*) uang (bersifat) segera. Kedua pinjaman karena itu (dinilai) valid.

Dalam kasus (c) utang bank bersumber dari penerimaannya terhadap dua wesel sebagai jaminan transaksi pinjaman. Bank secara saksama akan mempertimbangkan satu kreditor untuk sejumlah 2.000 dinar bagi para penarik wesel dan seorang peminjam (orang yang berutang) untuk 2.000 dinar bagi orang yang dikenai kewajiban wesel tersebut (*the draftees*).

Dalam kedua kasus, penyebab legal eksis dan valid. Dalam kasus (b), kuitansi penerimaan (*qabdh*) oleh para peminjam uang yang dipinjamkan berada di balik kausa legal. Dalam kasus (c), kausanya adalah penerimaan wesel oleh bank.

Bagaimanapun, dalam kasus (a), Shadr tampaknya tidak menemukan dasar legal yang memadai untuk melegitimasi pinjaman-pinjaman bank pada para peminjam. Masalah dalam teori legal terletak pada (fakta) bahwa bank sekadar berjanji untuk mengamankan pinjaman sebesar 1.000 dinar bagi setiap peminjam prospektif, pada satu waktu ketika ia (bank) tidak memiliki uang pada simpanannya. Perjanjian ini, atau janji untuk meminjamkan (*iltizâm*), tidak diterima di bawah hukum Islam karena "unsur penerimaan (*qabdh*), yang diperlukan oleh hukum bagi pinjaman tersebut" absen dari transaksi.

Ini lantas diikuti sebuah keakuratan penting. Dalam kasus (a), Shadr berpendapat bahwa transaksi batal/tidak sah karena aksi formal penerimaan tidak mengambil tempat. Namun "penerimaan" ini tidak berarti bahwa uang yang dipinjamkan sesungguhnya secara definitif akan terhapus dari sang peminjam, bank, dan memasuki hak milik peminjam yang formal. Sang peminjam tetap dapat mengambil uang tersebut dan mendepositkannya dalam rekening terbarunya dengan bank. Namun, tidakkah itu menetapkan elemen-elemen yang mendefinisikan kompensasi mandataris (*muqashshah jabriyyah*) yang sebelumnya telah digambarkan sebagai sebuah mekanisme wajib yang beroperasi mutlak ketika dua kewajiban berhadapan muka? Dalam kasus ini, apakah operasi otomatis tidak melemahkan keseluruhan transaksi dengan membatalkan kedua pinjaman secara otomatis—pinjaman dari bank kepada para peminjam, dan pinjaman dari deposan-peminjam kepada bank?

Jawabannya adalah tidak. Dalam kasus ini tidak terdapat kompensasi karena dua pinjaman secara fundamental memiliki term-term yang berbeda. Peminjam pada pinjaman pertama telah mengontrak sebuah kewajiban yang memiliki jangka waktu lebih atau kurang lama (dari satuan waktu tertentu). Namun, ketika sang peminjam yang beralih menjadi deposan membuka sebuah rekening baru dengan pinjaman yang baru saja diterima, tidak ada term waktu yang dikenakan pada transaksi tersebut, dan kompensasi mandataris dengan demikian tidak beroperasi.

D *Transaksi-transaksi lain*

Al-Bank Al-Lâ Ribâwî mengabdikan bagian panjang untuk sejumlah transaksi finansial masa kini yang secara tradisional diselenggarakan dalam sebuah sistem perbankan. Transaksi-transaksi ini didiskusikan oleh Shadr, lagi-lagi, dari sudut pandang kesesuaian mereka dengan dalil-dalil syariat. Transaksi-transaksi ini dibagi menjadi tiga kategori.

Kategori pertama: jasa-jasa bagi para pelanggan

Kategori pertama berhubungan dengan jasa-jasa yang diberikan bank bagi para pelanggannya, dan komisi berbunga yang dipilihnya untuk jasa-jasanya. Pertanyaan dasar yang menentukan apakah jasa ini valid atau tidak bergantung pada sejumlah variabel, yang kemudian secara metodik didiskusikan.

Di bawah subjudul "bagian pertama aktivitas-aktivitas bank" (*IFB* 106-52), sebuah bagian panjang didedikasikan bagi beragam jasa dalam perbankan modern, yang juga didiskusikan dalam beberapa perincian dengan sebuah pandangan pada kesesuaian mereka dengan kebijakan dari sebuah bank bebas-bunga.

Terdapat sejumlah jasa semacam itu, yang didaftarkan Shadr sebagai "koleksi cek, koleksi *draft* (wesel/warkat uang), koleksi dokumenter, penerimaan cek dan *draft*' (*IFB* 106). Tesis pedoman bagi pemeriksaan keseluruhan transaksi ini bersumber dari pertanyaan yang dihadapkan pada cek: "Dapatkah bank, ditinjau dari sudut pandang legal, menerima tarif, *'umulah ujrah*, pada koleksi sebuah cek?" (*IFB* 108).

Berbagai bab dan anak bab membahas operasi-operasi perbankan ini. Bagaimanapun, untuk tujuan analisis kita, hanya beberapa dari analisis Shadr yang paling signifikan yang akan ditampilkan.

Cek-cek. Shadr telah menampilkan legalitas cek-cek yang dipandang sebagai transaksi-transaksi antarkelompok melalui bank. Ia menawarkan dua

pembenaran hukum fiqih (*juristic*) (teori *istifā'* dan teori kombinasi pinjaman), dan berpendapat bahwa teori pertama lebih meliputi segalanya dan lebih sederhana. Di sini isunya adalah validitas pengenaan suatu tarif bagi peranan bank dalam operasi kliring (*the clearing operation*).

Shadr menyadari bahwa pada praktiknya, sebuah bank tidak secara umum mengenakan tarif dari penarikan sebuah cek dari konsumennya, kecuali dalam beberapa kasus saat transaksinya bersifat internasional dan melibatkan jasa-jasa luar negeri (*IFB* 108n). Namun, ia tidak kurang juga tertarik pada validitas prinsip mengenakan sebuah tarif dari sudut pandang yurisprudensi Islam.

Shadr menguji dua argumentasi legal yang berada dalam operasi tersebut. Ia menulis, hal itu apakah urusan transfer tunggal atau ganda, atau sebuah transfer yang dikombinasikan dengan penjualan. Transaksinya adalah sebuah transfer tunggal, jika cek dikeluarkan di tempat yang sama dan oleh bank yang sama, yakni ia akan dikumpulkan oleh penerima cek tersebut (*the beneficiary-drawee*), yaitu oleh kreditor yang utangnya dibalas oleh cek tersebut. Namun, transaksinya akan menjadi transfer ganda jika sebuah bank yang berbeda dilibatkan di dalamnya. Pada kasus ini, terdapat sebuah transfer dari penarik cek pada bank tempat cek tersebut dikeluarkan, namun kolektor cek berurusan dengan sebuah bank yang berbeda, yang mengkredit sejumlah cek pada rekeningnya dengan bank pertama. Ini berarti, dituturkan Shadr, bahwa bank pertama telah meloloskan cek sang penarik pada bank kedua. Pengumpulannya akan ditentukan oleh dua transfer secara berturut-turut.

Namun, cek juga bisa digambarkan sebagai suatu operasi yang mengombinasikan sebuah transfer dan sebuah penjualan. Sang penarik menandatangani cek untuk kepentingan penerima cek (*the drawee*) melalui bank, dan penerima cek itu (*the drawee*) menjadi pemilik nilai cek tersebut. Kemudian, transaksi penjualan beroperasi ketika sang pemilik cek (*the drawer-owner*) menjual bagian (saham) yang dimilikinya dengan bank. Ini akan menjadi satu penjualan utang.

Apakah pembenaran pertama atau kedua yang akan diadopsi, dilanjutkan Shadr, operasi cek seperti di atas adalah valid menurut Islam. Bagaimanapun, dalam hal tarif yang dikumpulkan pada penarikan sebuah cek, ini bisa diterima dalam opini Shadr hanya jika cek itu ditarik pada sebuah bank yang lain dengan bank peng-"kliring"-nya (*the clearing bank*), atau jika bank peng-"kliring"-nya tidak memegang rekening bagi penerima cek-kreditor (*the creditor-drawee*). Jika bank tidak memegang satu rekening bagi penerima cek, bank

dapat mengenakan tarif hanya jika di sini terdapat suatu perjanjian sebelumnya tentang efek hal tersebut dengan para kreditor. Perbedaannya di sini berakar pada fakta bahwa operasi di kasus terakhir akan mentransfer properti utang hanya dengan penerimaan formal dari pengutang (*the debtor*, orang yang berutang—penerj.) yang menggantikannya, bank (*IFB* 109).

Jika bank memiliki cabang-cabang di lokasi yang berbeda dalam negara yang sama, seperti Bagdad dan Mosul, ia (bank) tetap dapat meminta pengenaan tarif bagi penarikan cek dalam sebuah tempat lain daripada tempat sang penarik telah mendepositkan rekeningnya.

Aktivitas-aktivitas lain: pertanggungan asuransi, transfer-transfer, dan lain-lain

Seiring dengan cek-cek, Shadr juga mendiskusikan sejumlah aktivitas lain yang diselenggarakan oleh bank-bank, seperti transfer, terutama ketika mereka melibatkan jarak yang signifikan, dan mempertimbangkan kewajiban pengenaan tarif-tarif pada operasi-operasi ini untuk menjadikannya legal. Bank juga dapat mengenakan tarif ketika membuka pertanggungan asuransi bagi perusahaan-perusahaan yang baru terbentuk, mengedarkan saham-saham, menyimpan surat-surat finansial, menjamin surat-surat kredit dan dokumen, menggudangkan barang dagangan, dan lain-lain. Keseluruhan aktivitas ini secara umum dipertimbangkan bersifat legal, dan seseorang menemukan sedikit perbedaan antara cara mereka diselenggarakan oleh bank-bank tradisional dan cara mereka seharusnya diselenggarakan oleh sebuah institusi Islam.

Bagaimanapun, dalam diskusi tentang pengenaan tarif-tarif pengumpulan warkat-warkat, terdapat sebuah contoh, yakni Shadr mendesak pencegahan kewajiban pengenaan tarif oleh bank-bank Islam, kecuali jika bank dapat menjustifikasi tarif tersebut atas dasar pertimbangan legal yang pantas bagi jasa yang dikenai tarif tersebut.

Bank berhak, dikatakan Shadr, mengenakan tarif atas suatu warkat yang dikumpulkannya demi keuntungan para pelanggannya, "apakah pengumpulan tersebut mengambil tempat dengan menerima uang secara tunai, atau dengan mentransfer nilai warkat tersebut dari rekening kreditor penarik warkat dalam bank kepada rekening sang peminjam (*the debtor*) dari penerima cek tersebut. Transfer ini tidak lain adalah sebuah perjanjian antara penarik warkat dengan orang yang meminjamnya (*his debtor*) di bank" (*IFB* 120).

Bagaimanapun, di sini terdapat sebuah perbedaan antara suatu situasi saat sang penerima cek (*the drawee*) datang ke bank dengan sebuah warkat/

cek/*draft* yang tidak sesungguhnya tidak ditujukan pada bank tersebut, dan meminta bank untuk lantas mengumpulkannya, dan sebuah situasi yang sang penerima cek (*the drawee*) datang ke bank dengan sebuah *draft* yang ditujukan pada bank tersebut oleh kreditornya.

> Dalam kasus pertama, bank dapat mengenakan sebuah tarif sebagai ganti upayanya menghubungi sang peminjam dan memintanya menyelesaikan transaksi entah melalui pengiriman uang secara tunai atau melalui transfer uang pada rekening. Dalam situasi kedua, bagaimanapun, bank menjadi semacam jalur transfer pada order-order penarik *draft* tersebut, berutang kepada penerima cek/uang (*the beneficiary, mustafîd*) dengan nilai warkat itu, tanpa memerlukan persetujuan sang penerima cek; karena sang penarik memiliki satu rekening kreditor dalam bank dan transfer dari kreditor pada peminjamnya diputuskan tanpa memerlukan persetujuan sang pengutang. Ketika bank menjadi pengutang (*the debtor*), tidak ada pembenaran bagi pengenaan tarifnya pada pengiriman uang atas utangnya sendiri. Dengan demikian, tampak bahwa pengumpulan warkat dapat mengizinkan bank untuk mengenakan tarif jika warkat tersebut tidak ditandatangani kepada bank (*IFB* 120–1).[35]

Mata uang asing, emas, dan tarif-tarif bank. Sebuah perbedaan yang lebih signifikan antara perbankan konvensional dan Islami, paling tidak dalam teori legal di balik aktivitas-aktivitas ini, menghubungkan pendapat Shadr pada lingkup mata uang asing dalam operasi-operasi pertukaran.

"Peraturan atas pertukaran bervariasi dalam hukum Islam mengacu pada sifat mata uang asing yang digunakan." (*IFB* 146). Selama mata uang asing yang terlibat adalah uang kertas, dasar uang kertas tersebut diciptakan menentukan cara hukum yang pada akhirnya akan mengatur operasi-operasi dengan dan dalam mata uang tersebut.

Dalam kasus emas dan perak, para *fuqâhâ* klasik secara umum telah mengizinkan, tulis Shadr, bertransaksi dengan mereka pada dua kondisi: ekivalensi dalam kuantitas antara harga dan komoditas ketika keduanya terbuat dari emas atau perak; dan keputusan penuh serta segera atas transaksi tersebut di tempat kontrak diselenggarakan (*fî majlis al-'aqd*).

Shadr mempersoalkan pembagian ini, dan menyatakan bahwa pada faktanya, hanya satu kondisi diperlukan dalam transaksi-transaksi yang melibatkan emas serta perak. Ekivalensi memang perlu, namun pertukaran/

jual beli tersebut hendaknya tidak seketika itu juga. Kondisi kedua, pemenuhan (kelengkapan) transaksi dengan segera, "dibutuhkan bagi jual beli emas dengan perak, atau perak dengan emas. Ketika emas diperjualbelikan dengan emas, perak dengan perak, jual belinya (*taqâbudh*) tidak perlu di tempat kontrak berlangsung. Penjualannya dinilai valid tanpa kecuali" (*IFB* 147–8). Shadr berargumentasi bahwa dalam kasus suatu jual beli antara emas untuk emas, kondisi ekivalensi (penyamaan/penyetaraan) hanya sekali dinyatakan dalam hadis. Karena itu, tidak perlu menambahkan kondisi lain. Lebih jauh lagi, mengingat peningkatan dalam jual beli, yaitu pembayaran lebih banyak emas untuk jumlah emas yang lebih sedikit, adalah riba yang dilarang, satu jual beli yang ekivalen sudah cukup memadai untuk mengamankan suatu transaksi yang valid. Jual beli formal dapat dilengkapi di sebuah tempat lain—tidak harus di tempat kontrak berlangsung—tanpa prasangka pada validitas transaksi tersebut.

Pada akhirnya, pembayaran dan penjualan mata uang asing seharusnya diizinkan bagi bank, dan keuntungan yang dibuat atas transaksi tersebut dinilai valid. Demikian pula halnya, seorang pedagang dapat meminta banknya untuk suatu tarif, untuk menjamin bahwa harga bagi suatu barang dalam mata uang asing tidak meningkat karena devaluasi, dan bahwa pembayarannya saat ini dalam mata uang lokal akan memadai pada waktu pengiriman barang tersebut.

> Ini juga valid dari sudut pandang legal selama harga yang bank telah membeli mata uang asing untuk dimanfaatkan pada waktunya itu (*'âjilah*) bukanlah untuk sebuah pembelian masa depan (*mu'ajjal*) dalam kontrak pembelian yang sama. Jika kasusnya demikian, maka transaksinya akan menjadi satu penjualan atas sebuah utang terhadap utang lain, dan secara legal ini dianggap batal. Jika harga baru akan disetujui pada masa mendatang, sebuah kesepakatan dapat diloloskan di luar kontrak pembelian. (*IFB* 139)

Kategori kedua: pinjaman-pinjaman dan fasilitas-fasilitas

Kategori kedua diwakili oleh "pinjaman-pinjaman dan fasilitas-fasilitas" yang ditawarkan bank. Ke dalam bagian ini dibicarakan tiga aktivitas mayor: (1) Pinjaman-pinjaman layak; (2) Surat-surat komersial, dan berhubungan dengan operasi-operasi diskonto; dan (3) Surat-surat kredit (*Letters of Credit*, L/C) (*IFB* 153–5).

Pinjaman-pinjaman layak. Pinjaman-pinjaman secara umum juga dipahami meliputi jasa-jasa perbankan lain yang bisa jadi berakhir menjadi pinjaman-pinjaman. Analisis dasar pinjaman-pinjaman dari syariat harus "berkembang menuju satu kebijakan umum" yang akan menghindarkan riba. Kebijakan ini, mengikuti presentasi bagian pertama buku tersebut, diringkas dalam petunjuk-petunjuk berikut ini:

Pertama: Transformasi pinjaman-pinjaman dan uang muka (*taslifah*) ke dalam transaksi-transaksi *mudhârabah.*

Kedua: Ketika *mudhârabah* tidak dimungkinkan, peminjaman harus dilakukan berdasarkan peraturan-peraturan yang telah dikemukakan sebelumnya.[36]

Ketiga: Pengondisian seputar penerimaan sebuah proyek pinjaman bagi sang peminjam seharusnya (berlangsung dalam kondisi) "pembayaran atas sebuah tarif yang adil (*ujrah al-mitsl*) sebagai balasan bagi [pertanggungan] pinjaman tersebut" (*IFB* 155).

Keempat: Pembayaran sisa tarif bunga (*fâ'idah*) pada waktu diselenggarakan.

Lima: Jika sang peminjam membayar tarif ini sebagai pemberian (donasi, *hubwah*) pada bank, ia dapat dipertimbangkan sebagai pelanggan kelas satu, dan akan diberi fasilitas bagi peminjaman berikutnya di atas peminjam-peminjam lain yang memperlakukan tarif tersebut sebagai pinjaman dan bukan sebagai *hubwah.*

Diskonto surat-surat komersial. Operasi diskonto semacam itu bisa jadi dipersepsi sebagai bentuk lain dari riba, tutur Shadr, mengingat diskonto tersebut beroperasi bagi bank sebagai satu peningkatan nilai kertas yang didiskonto sebagai balasan atas perpanjangan jangka waktu yang diberikan terhadap pembeli-pembeli kertas tersebut.

Bagaimanapun, diskonto dapat dihindari menjadi riba, selama tarif bagi bank dapat diartikan sebagai sebuah jasa yang diberikan bagi "penerimaan uang yang dibayarkan di mana saja" (*IFB* 156–7).

Bisa jadi tidak akan terdapat cukup insentif bagi bank yang telah menggantikan dirinya sebagai penerima diskonto.

> Antara bank dan penarik (*muharrir*) surat komersial (*âl-kimbiyalah*), tidak ada kontrak yang muncul yang menentukan jangka waktu apa pun di antara mereka ... Karenanya saya melihat adanya keharusan untuk mengembangkan operasi diskonto dari sebuah titik pandang legal. Dalam contoh-contoh lainnya, operasi

> diskonto ditetapkan oleh tiga elemen: pinjaman-pinjaman, kewajiban (*ḥawalah*), dan perjanjian (*ta'ahhud*) [yaitu di sini kontrasnya, legitimasi tidak bisa diterapkan, karena unsur-unsur ini absen dari hubungan antara penarik/pemilik surat komersial/*the drawer* dan bank]. Operasi tersebut dapat [di sisi lain] diartikan berdasarkan basis yang berbeda-beda, sebagaimana sebuah pinjaman yang terdiri dari jumlah yang diterima sang penerima surat komersial (*the beneficiary*) pada waktu diskonto tersebut, dan sebuah perwakilan melalui penerima ini kepada sang penarik (pemilik surat) pada waktu kertas-kertas berharga itu direalisasikan. Penarik (pemilik) kertas-kertas tetap menjadi orang yang berutang terhadap si penerima surat/kertas berharga tersebut, bukan orang yang berutang terhadap bank, sedangkan bank adalah kreditor dari penerima kertas-kertas berharga itu dan [beroperasi pula sebagai] agen [dari sang penerima kertas berharga—*beneficiary*] bagi realisasi nilai kertas ketika jatuh tempo. (*IFB* 158)

Terdapat justifikasi legal lainnya dari operasi diskonto, berdasarkan teori penjualan. Beberapa *fuqâhâ* menerimanya atas dasar legalitas penjualan sebuah pinjaman, jika pinjaman tersebut tidak dalam bentuk emas atau perak, atau beberapa komoditas yang memiliki bobot. Bagaimanapun, Shadr tampaknya tidak mendukung teori ini, "atas dasar beberapa laporan (*riwâyah*) yang memperlihatkan bahwa ketika kreditor menjual utangnya untuk jumlah yang lebih sedikit, sang pembeli dapat menerima dari sang pengutang hanya jumlah yang dibayarkannya pada sang pembeli. Sisanya dianggap secara otomatis telah tertutup." (*IFB* 159)[37]

Surat-surat kredit, (khithâbah al-i'timâd). Setelah ia menjelaskan mekanisme umum L/C (surat-surat kredit), Shadr menerangkan bahwa tarif (*'umulah*) yang dikenakan pada pengeluaran dan peng-"kliring"-an operasi-operasi yang mengikutinya adalah valid dan secara legal dapat diterima. *'Umulah*, yang bank Islam diberi hak tersebut ketika mengeluarkan sebuah surat kredit (L/C), dibenarkan secara legal dalam salah satu di antara tiga cara berikut:

Bank dipertimbangkan pengutang dari pembawa surat, dan berhak atas tarif tertentu kapan pun surat itu dicairkan (diuangkan) dalam lokasi lain.

Jika surat kredit adalah sebuah pinjaman bank pada pembawanya, suatu tarif dapat dikenakan jika surat itu dicairkan di mana pun. Tarif tersebut adalah kompensasi bagi pembawa suatu kredit yang telah menerima nilai pinjaman dalam sebuah lokasi berbeda. Tarif ini lebih jauh lagi bakal divalidasi

jika nilai surat tersebut dibayarkan dalam mata uang asing, yang mengakibatkan pula biaya-biaya ekstra bagi bank tersebut.

Apabila, pada akhirnya, surat kredit itu dipertimbangkan sebagai sebuah delegasi (*tafwîdh*) pada pembawanya untuk menerima nilai dari surat tersebut dalam mata uang asing, bank dapat meminta "tarif tertentu sebagai semacam *ju'ala* atas delegasi itu." (*IFB* 146, 247–8)

Kategori ketiga: pembelian surat-surat komersial

Kategori ketiga transaksi-transaksi ditetapkan oleh hal yang diklasifikasikan Shadr sebagai "eksploitasi, *istitsmâr*" (*IFB* 161–3). Eksploitasi berarti bahwa "investasi oleh sebuah bank dari bagian uangnya sendiri, atau dari uang yang didepositkan dengannya dalam pembelian surat-surat komersial." Norma praktik dengan surat-surat ini dalam perbankan tradisional adalah "dari sudut pandang yurisprudensi tidak berbeda dengan orang lain yang membeli dan menjual surat-surat ini" (*IFB* 161). Perdagangan surat-surat komersial oleh bank secara legal dibenarkan dalam dua cara:

Sebagai sebuah pinjaman: pihak yang mengeluarkan obligasi bernilai 1.000 dinar dan menjualnya sebesar 950 pada faktanya mengambil pinjaman dari pembeli obligasi, dengan pemahaman bahwa sang penjual akan membayar kembali obligasi pembeli dengan kelebihan 50 dinar pada akhir tahun.

Sebagai satu penjualan: kelompok yang mengeluarkan obligasi sebesar 1.000 dinar pada kenyataannya menjualnya senilai 1.000 dinar di bawah jangka waktu satu tahun, bukannya 950 dinar yang dibayar seketika. Ini, bagaimanapun, hanya "kemasan buatan, *taghthiyah lafzhiyyah*" untuk sebuah operasi yang harus digambarkan sebagai sebuah pinjaman.

Apa pun pembenarannya, bagaimanapun, "perbedaan antara nilai nominal obligasi dan nilai nyata yang dibayarkan oleh bank adalah riba" (*IFB* 163). Bank hanya dapat menggali-gali dalam aktivitas semacam itu jika obligasi-obligasi yang sudah diisukan/dikeluarkan oleh pemerintah, atau oleh sebuah kelompok swasta yang menurut peraturan telah ditampilkan dalam bagian pertama buku tersebut. "Di luar batas-batas ini, bank tidak dapat membeli dan menjual obligasi-obligasi" (*IFB* 163).

Bank-bank dalam sebuah lingkungan Islami

Iqtishâdunâ dan *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî* disusun, seperti telah ditunjukkan sebelumnya, untuk menentang latar-latar belakang sosial dan finansial yang sangat berbeda. *Iqtishâdunâ* bertahan pada peranan negara dalam perekonomian,

sebagaimana pula pada keharusan untuk mewujudkan "keadilan sosial". Peraturan-peraturan Islam tentang riba dengan demikian menjadi bagian dari peranan menenteramkan suatu negara yang banyak turut campur (dalam berbagai permasalahan). Pada tahun 1969, isu tersebut berpindah ke tepi, dan kerja baru perbankan dimaksudkan untuk memperkenalkan satu tatanan Islami di dalam lingkungan yang kapitalis. Sepuluh tahun kemudian, ketika revolusi Islam menjadi agenda baik di Irak maupun Iran, dimensi lain dari perbankan Islam terangkat kembali ke permukaan. Dalam seri-seri tentang "Islam menuntun hidup",[38] Muhammad Bâqir Al-Shadr menulis sebuah buklet tentang prinsip-prinsip sebuah bank yang akan berfungsi tanpa *ribâ di dalam* sebuah perekonomian Islam. Esai ini merupakan suatu upaya untuk mensketsakan latar belakang bagi sebuah sistem perbankan dalam sebuah negara yang telah berhasil menegakkan dirinya sendiri pada saat kebangkitan sebuah revolusi Islam. Sebagaimana dalam esai-esainya di *Khilâfah Al-Insân* dan *Lamhah Fiqhiyyah*,[39] Iran, dan secara potensial juga Irak adalah target nyata dari karyanya.

Shadr mengacu secara ringkas pada karya awalnya tentang perbankan. Dalam sebuah acara, ia mengenang atas keterangan-keterangan dari "seorang manusia Muslim—yang, dalam penyimpangan-penyimpangan dunia Muslim kita, telah ditunjuk sebagai menteri di negaranya—yang mengatakan pada saya secara pribadi dalam keseluruhan kesederhanaan dan ketidakberdosaan (*innocence*, inosen) bahwa ia dibingungkan oleh nama sebuah bank non-*ribâwî* seolah-olah mendengar seseorang berbicara tentang lingkaran persegi."[40]

Al-Ushûsh Al-'Âmmah lil Al-Bank fî Al-Mujtama' Al-Islâmî dimaksudkan sebagai satu pengantar pada sebuah karya yang lebih komprehensif (*Ushûsh* 24), dan edisi pamflet pertama yang terpisah membawa pengumuman "bagian satu". "Perincian-perincian" yang dijanjikan agaknya tidak pernah ditulis, namun *Ushûsh* memberi sebuah gambaran yang baik mengenai pendekatan Shadr atas problem kondisi perbankan Islam. Hanya ada sedikit cara untuk membandingkan dengan analisis menit dari *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî*, dan formula eksak bagi operasi-operasi bank dalam sebuah lingkungan Islam yang diharapkan tidak dijabarkan keluar. Namun, filosofi umum sistem diungkapkan terbuka.

Kontrak tersebut, tidak mengherankan bagi latar belakang *populist* revolusi Iran, dengan sistem kapitalis. Sementara dalam *Iqtishâdunâ*, bank adalah satu unsur dalam sebuah "sistem Islami komprehensif dengan bagian-bagian

yang saling bertalian, dan penerapan dari setiap bagian mempersiapkan dasar bagi kesuksesan bagian lain dan pada gilirannya akan membantu peranan Islam yang diproyeksikan" (*Ushûsh* 13).

Di bawah Kapitalisme, tutur Shadr, peranan bank-bank dapat dibagi menjadi dua: sebuah peranan objektif, yaitu mobilisasi dana untuk peruntungan-peruntungan industri dan komersial, dan sebuah peranan subjektif, yang merupakan konsentrasi kapital di tangan beberapa orang yang mengendalikan perekonomian, dan yang akan menggunakan kapital ini untuk mereproduksi serta memperkuat sistem.

Bank dalam sebuah lingkungan Islami berbagi dengan Kapitalisme dalam hal peranan objektif dari mobilisasi dana. Namun, nyata sekali bahwa peranan subjektif sepenuhnya berbeda. Kontras esensial didasarkan pada kedudukan tertinggi kerja dalam penciptaan kemakmuran dalam sistem Islam, dan peranan risiko.[41] Dalam Kapitalisme, bank-bank membolehkan para kapitalis "menetapkan pendapatan-pendapatan yang terpisah tidak hanya dari konsep kerja, tetapi juga dari risiko" (*Ushûsh* 10). Dalam sistem Islami, kedua konsep dinilai sentral bagi penyusunan (konsep) finansial.

Inilah peranan negara, yang sepenuhnya absen dari esai tentang bank Islam tahun 1969, menjadi begitu penting. Negara, melalui tanggung jawabnya atas keadilan sosial dan menolong kaum miskin dan tertindas,[42] akan menggunakan makna-makna pada keputusannya dalam *manthiqah al-farâgh* (wilayah yang dapat diputuskan sekehendaknya) (*Ushûsh* 17) untuk mencegah perampasan, menegakkan *zakâh* atas dana-dana nonproduktif, dan mendorong pinjaman-pinjaman bebas bagi mereka yang membutuhkan (*Ushûsh* 15–18). Ini merupakan urusan-urusan kebijakan publik yang berkonsonan dengan peranan negara sebagai pengatur distribusi kemakmuran.

Dari sudut pandang finansial yang lebih sempit, perbankan akan mengambil dua bentuk. Bank secara alamiah akan menyambut deposit-deposit, dan bentuk penggunaan dana yang didepositkan pertama kali akan menjadi satu "pinjaman garansi" (*qardh madhmûn*) pada sang deposan, yang menjadi kreditor bank dengan hak-hak terbatas. Sang deposan akan mampu menarik depositnya sekehendaknya. Ia dapat menandai mereka untuk proyek-proyek *philantropic* (amal) yang spesifik bagi kaum miskin, dan bank akan membuka sebuah rekening khusus untuk tujuan tersebut. Yang paling penting dalam keterangan-keterangan Shadr, deposan dapat pula mengawetkan "nilai real" (*qîmah haqîqiyyah*) dari uangnya, dan terproteksi dari inflasi: "Bahwa bank membayar atas restitusi yang mewakili nilai [deposit-deposit] tidak berarti

mengundang-undangkan riba. Nilai realnya dikalkulasi pada basis emas dan harga jual beli emas" (*Ushûsh* 19).

Bentuk kedua perbankan didasarkan pada *mudhârabah*. Jika *mudhârabah* diselenggarakan langsung oleh bank yang mengerjakan sebuah proyek ekonomi, keuntungannya akan dibagi dengan deposan berdasarkan basis pra-persetujuan kontrak *mudhârabah*. Jika bank sekadar memainkan peran penengah, *mudhârabah* hanya akan melibatkan deposan dan peminjam, dan bank sekadar mengenakan suatu tarif (*'umulah*) bagi peran penengahnya (intermediasinya). Namun kemudian, "deposan tidak akan menjamin uangnya kembali" (*Ushûsh* 20). Penolakan setiap jaminan tampak berselisih dengan jaminan bank terhadap jangka waktu tetap deposannya dalam bagan yang dipertahankan *Al-Bank Al-Lâ Ribâwî*. Tidak jelas apakah Shadr telah melalaikan kontradiksi antara peraturan-peraturan yang ditampilkan dalam kedua naskah, atau apakah ia mempertimbangkan bahwa garansi semacam itu hanya akan berfungsi dalam sebuah lingkungan non-Islami, yaitu bank-bank konvensional bersaing dengan institusi-institusi bebas-bunga.

Sistem yang dipotret oleh Shadr tidak serta-merta berbeda secara signifikan dari bagan yang ditampilkan dalam karyanya tahun 1969. Satu perbedaan penting muncul, bagaimanapun, dalam keseluruhan kontrol bank-bank pada sebuah sistem Islami. Di tahun 1969, prinsip yang mendasarinya adalah kemerdekaan bank dari negara non-Islam lawannya. Tahun 1979, gambarannya menjadi sangat berbeda: "Operasi mobilisasi dana dan eksploitasi mereka dikerjakan dalam masyarakat Islami oleh negara melalui sebuah bank resmi. Operasi-operasi perbankan (*istitsmârât mashrafiyyah*) dalam sektor swasta tidak diizinkan" (*Ushûsh* 15). Tindakan-tindakan *dirigiste* (kontrol pemerintah atas aktivitas ekonomi) dengan demikian ditahbiskan.

Kesimpulan: horizon-horizon finansial baru bagi syariat

Ketika, pada akhir dekade 1960-an, Muhammad Bâqir Al-Shadr mulai menulis sebuah risalah tentang sebuah bank bebas-bunga sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh Kementerian *auqaf* Kuwait, teritorial tersebut tetap tidak dipetakan bagi perdebatan mengenai riba di Mesir.

Transaksi-transaksi bebas-bunga dalam sistem perbankan, sebagaimana penolakan atas riba dalam transaksi-transaksi paling sederhana yang diatur oleh hukum Islam, diperuntukkan tetap menjadi perhatian penting bagi pencarian alternatif Islami melalui jalan syariat.

Dua perkembangan praktis signifikan mengikutinya. Di tempat pertama, sejumlah bank Islam didirikan, teristimewa sejak pertengahan dekade 1970-an. Kedua, beberapa negara Muslim telah mulai menguji kemungkinan menggantikan keseluruhan sistem perbankan mereka dengan institusi-institusi bebas-bunga. Tetapi lagi-lagi, syariat harus beradaptasi.[43]

Celah di antara teori dan praktik tetap signifikan, namun akan sulit bagi institusi-institusi dan negara-negara yang bersangkutan, apakah melalui perundang-undangan sipil atau pendirian "rumah-rumah uang" finansial Islam untuk mengabaikan kontribusi-kontribusi para *fuqâhâ* di bidang tersebut.

Epilog: perekonomian (versi) para ahli hukum dan ahli sejarah

Akan tampak ganjil jika paralel-paralel dalam karya Shadr kebanyakan ditemukan dalam tulisan-tulisan para ahli sejarah modern. Konvergensi (penyatuan ke satu titik) tersebut dapat diterangkan melalui perlindungan berat, baik bagi ulama dan ahli sejarah, pada kesaksian fiqih klasik. Ahli sejarah ekonomi Dunia Islam[44] dan cendekiawan-cendekiawan yang menulis lebih spesifik lagi tentang sistem kredit dan finansialnya,[45] telah mempertanyakan risalah-risalah legal bagi hal yang dapat mereka nyatakan tentang perekonomian tahun-tahun klasik Islam. Demikian pula, ulama harus mengalihkan teori-teori ekonomi mereka pada material-material terdekat yang ditawarkan oleh tradisi. Al-Quran dan hadis dapat diteropong untuk menawarkan resep bagi model ekonomi, namun perintah-perintah yang diturunkan dari sumber-sumber awal ini dua kali disalahgunakan untuk pemanfaatan ekonomi: secara esensial mereka merupakan sebuah sifat perintah moral, dan tidak cukup spesifik.

Jalan alternatifnya, di sini harus dibangun sebuah badan *Khalduniana*, yang mengambil isyarat-isyarat ekonomi di *Muqaddimah* sebagai dasar investigasi. Namun, dengan seluruh keterangan brilian dalam *Muqaddimah*, Ibn Khaldûn terutama tetap masih seorang ahli sejarah. Bagi para cendekiawan legal dalam pencarian sumber-sumber untuk melengkapi perintah-perintah Al-Quran dan hadis, kekayaan mahabesar harus dipenuhi dari latar belakang mereka sendiri, latar belakang syariat murni. Naskah-naskah legal amat susah dipertanyakan. Upaya-upaya tersebut memerlukan sebuah pemikiran yang sistematis dan tingkat tinggi secara sintetis, yang dapat membuat konsep-konsep ekonomi modern digambarkan dari fusi tradisi Barat dengan material non-ekonomi yang mendalam pada awalnya.

Paralel antara ahli sejarah ekonomi dan Shadr, bagaimanapun, tidak perlu terlalu ditekankan. Tidak seperti karya para sejarahwan, upaya-upaya para *fuqâhâ* kontemporer harus diorientasikan lebih mendalam, jadi tidak semata-mata deskriptif. Yang dipandang para sejarahwan ekonomi dalam pembacaan mereka mengenai sebuah risalah legal dibatasi oleh metode untuk merefleksikan kondisi situasi ekonomi pada waktu tertentu dan terbatas dalam sejarah dan bagi peranan serta pekerjaan institusi-institusi kredit. Ketika membaca risalah legal yang sama, *'âlim* modern mencari argumen-argumen mendalam bagi penggunaan segera dalam sistem yang dicobanya untuk disketsakan sebagai sebuah jawaban bagi tantangan kontemporer. Material yang digambarkan dari naskah tidak dapat sekadar bersifat deskriptif atau penjelasan, melainkan harus mampu ditampilkan dalam praktiknya, apakah dalam negara atau dalam sebuah bank. Tidak mengherankan jika pada akhirnya disadari bahwa tugas tersebut terbukti sulit dan rumit.

Rintangan-rintangan metodologis dari para ekonom kontemporer dalam pencarian sebuah teori ekonomi dan perbankan Islam yang sinkron (sebagai lawan dari karya diakronik para sejarahwan) dapat disimpulkan sebagai sebentuk piramid.

Tidak ada tradisi perekonomian dalam Islam. Naskah-naskah *turâts* (tradisi klasik) lainnya harus dipertanyakan "secara ekonomis". Pelaksanaannya terpaksa dilakukan dengan sangat selektif, dan kritik terhadap Shadr oleh sejumlah cendekiawan Sunni menggambarkan operasi *ijtihâd*-nya berlangsung benar. Namun, adalah upaya imajinatif khusus yang membuat orisinalitas Shadr. Logika naskah orisinal harus ditelanjangi demi disiplin yang baru.

Tidak dapat pula teks yang dieksploitasi dibatasi pada Al-Quran dan Sunnah. Tidak terdapat cukup material dalam kedua sumber suci bagi sebuah teori ekonomi. Investigasi harus diperluas pada sumber-sumber yang lebih kaya yang ditawarkan oleh naskah-naskah legal. Keseriusan "perekonomian Islam" hanya dapat datang dari tradisi hukum Islam yang unik dan kaya. Ini hanya tradisi yang dapat menawarkan perangkat-perangkat konseptual yang betul-betul "Islami". Jika cendekiawan Islam kontemporer menggali model-model ekonomi yang canggih tanpa syarat mutlak mempelajari hukum klasik terlebih dahulu, spesifikasi Islam atas model tersebut kehilangan dasar sistematik intelektualnya.

Ini menciptakan sebuah permasalahan kepakaran. Naskah-naskah legal tidak dikenal bagi mereka yang bukan ahli hukum. Hanya seorang *faqîh* yang sejajar dengan metode legal dan terminologi yang dapat melahap risalah-

risalah legal klasik secara relatif mudah. Lebih jauh lagi, penampilan yang diperlukan oleh naskah legal tidak bersifat historis. Ia juga tidak diarahkan pada pemahaman masa lalu, bagaimanapun besarnya kejayaannya. Ia lebih bersifat prospektif, dan berurusan dengan sebuah "program". Pertanyaan "apa yang terjadi?" harus dilengkapi dengan pertanyaan "apa yang harus dilakukan?" Terhadap perhatian prospektif tersebut, ditambahkan permasalahan terminologi. Bahasa disiplin "ekonomi" tercetak dalam kategori-kategori kapitalis dan/atau sosialis. Perekonomian Islam harus menulis naskahnya dalam bahasa yang sampai sekarang masih berada dalam proses formatif, sementara upaya untuk menjadi berbeda dirintangi oleh istilah-istilah yang asing (*terms-of-art*) bagi tradisinya.

Keseluruhan kombinasi ini membutuhkan percampuran sejumlah spesialisasi. Perekonomian Islam membutuhkan keahlian dalam naskah-naskah legal, sebuah metodologi praktis dan dapat diterapkan, sintesis untuk membawa sebuah sistem komprehensif, dan inovasi dengan terminologi tersebut. Tidak menakjubkan jika sejumlah cendekiawan telah mampu memenuhi seluruh persyaratan, namun di sisi lain perekonomian Islam ternyata masih seperti berada dalam tahap awal pembentukan. Ini menjelaskan mengapa sebuah fenomena seperti Muhammad Bâqir Al-Shadr patut dicatat secara khusus. Ia adalah satu-satunya cendekiawan yang mampu menghasilkan sebuah naskah komprehensif yang dapat menguraikan naskah-naskah "ekonomis" dari risalah-risalah fiqih sebaik sumber-sumber Marxis dan tradisi kapitalis yang tersedia di Arab, serta mengatasi piramid tekanan-tekanan dengan beberapa tindakan yang berhasil.

Tetap saja, Shadr bukanlah seorang ekonom ataupun bankir. Kesalahan-kesalahan nyata akan ditemukan oleh mereka yang membaca dengan saksama sistem Shadr dengan perangkat-perangkat teori ekonomi dan finansial modern.

Kontribusi Muhammad Bâqir Al-Shadr tidak bisa tidak sangat luar biasa. Bagaimana dan mengapa Shadr berbeda dalam hal ini barangkali dapat dicari dari cara-cara ia mengatasi dua rintangan dasar.

Rintangan pertama dapat digambarkan secara umum dalam lingkup sumber-sumber. Sisi paling menarik dari riset Shadr muncul dalam penekanannya terhadap fiqih. Dalam ketiadaan sebuah disiplin ekonomi pada Islam klasik, kompleksitas dan kekayaan syariat *sebagaimana diperinci dalam karya-karya para fuqaha*, dan tidak sebagai suatu ekstrapolasi langsung dari sebuah hadis ataupun ayat Al-Quran, pekerjaan Shadr memberikan sesuatu yang berbeda dari kebanyakan ikhtiar lain dalam bidang tersebut.

Rintangan esensial kedua dapat dideteksi dalam hal metode. Ketika Shadr menulis bahwa perekonomian Islam bukanlah suatu ilmu pengetahuan, barangkali ia melemahkan beberapa "legitimasi" bidang tersebut, namun ia tidak menetapkannya sebagai satu tujuan sebuah Mangkuk Suci kebenaran bagi suatu disiplin yang baru mulai tumbuh dan tidak meyakinkan.[]

Kesimpulan: Harga Sebuah Pembaruan

Pada awalnya, pekerjaan ini dihadapkan pada pertanyaan seputar kemajuan-kemajuan pemikiran dalam Renaisans Islam. Apakah di sana terdapat sesuatu yang "baru" pada perincian tesis-tesis kolese-kolese Syi'ah, dalam perbandingan dengan adegan-adegan intelektual Timur Tengah, dan di atasnya, dalam arah *lounge duree* sejarah gagasan-gagasan?

Kami telah menemukan sebuah sistem dalam karya-karya Muhammad Bâqir Al-Shadr. Sebagaimana dalam keseluruhan sistem, kekuatannya cenderung datang dari jalan besar yang dibuka, dibandingkan dari jawaban spesifik yang dapat disediakan. Shadr dikonfrontasi oleh sejumlah tantangan, yang ia coba untuk mengenalinya dengan perangkat-perangkat tradisi yang tersedia pada dirinya. Dalam perekonomian dan perbankan, ia beroperasi melalui wilayah yang sulit dan tidak terdaftar, terkadang ia memang melakukan kekhilafan, namun caranya bergerak maju dan keseriusan karya-karyanya tetap tidak ada tandingannya dalam literatur Islam. Sebagaimana diargumentasi dalam riset ini, kelokan-kelokan melalui syariat mengizinkan Shadr memerinci isu-isu ekonomi perbankan jauh lebih mendalam. Bahkan dalam karya-karya para pembaru besar abad ke-20 (selain Shadr), kontribusi dalam bidang ini terhitung langka dan tidak menarik.

Dalam perspektif sejarah gagasan-gagasan yang lebih panjang lagi, sebuah corak yang membedakan Renaisans Najaf adalah kecepatan saat gagasan-gagasan yang diajukan telah menemukan sebuah tingkatan penerapan. Dalam Renaisans Eropa abad ke-16 dan ke-17, sebagaimana pada masa Pembebasan (dari prasangka, *Enlightenment*), para protagonis dalam perdebatan gagasan-gagasan secara relatif dinaungi dari dampak-segera penerapan pandangan dunia mereka. Ini kontras dengan Najaf, yakni gagasan Shadr dan Khomeini datang tiba-tiba sebagai pedoman bagi Iran yang besar dan kuat. Perkembangan unik ini telah mencegah analisis tersebut melihat dari balik "fenomena Islamisis" yang menyaksikan pembaruan mendalam di tahun

1980-an yang telah dibentuk di Irak selatan dari Muhammad Kâsyif Al-Ghitâ' kepada Shadr dan rekan-rekannya. Di sisi lain, riset yang dikerjakan di Najaf dalam sebuah bidang yang sulit seperti perekonomian dan perbankan tidak dapat menawarkan petunjuk-petunjuk yang jelas dan meyakinkan bagi tindakan pemerintah. Keragu-raguan dalam reformasi agraria di Iran, sebagaimana kesulitan dalam mewariskan suatu sistem perekonomian dan finansial bernapaskan Islam, adalah kesaksian bagi masalah-masalah yang tidak dapat dipisahkan dari penerapannya.

Perkembangan-perkembangan dalam bidang konstitusional justru berbeda. Institusi-institusi Iran, yang dikemas dalam bentuk cetak biru legal, telah memiliki akar. Sebuah dekade konstitusionalisme di Iran telah menawarkan, dalam urusan-urusan pemisahan kekuasaan dan dalam tinjauan hukum (*judicial review*) *lato sensu*, sebuah tingkat-tingkat yang kaya dan hidup bagi analisis dan perdebatan. Beberapa wilayah, tentu saja, bukan merupakan bagian dari gambaran tersebut, dan rekaman atas hak-hak manusia adalah suatu kegagalan-menyedihkan revolusioner Iran. Namun, sebagai suatu jawaban yang menonjol dan menantang pada pertanyaan Juvenal tentang "siapa yang mengawasi sang pengawas?", isu Platonik tua tentang raja-filosof dijawab melalui cara pendidikan dalam hukum. Pemimpin di Iran, *marja'* dalam proyek konstitusional Shadr, *faqîh* dalam versi Khomeini, kesemuanya adalah variasi dalam tema kepemimpinan pada komunitas Syi'ah berdasarkan pengetahuan legal. Di dalamnya, gagasan-gagasan ini dan aplikasi mereka menawarkan suatu kontras yang unik dengan tradisi Barat.

Proses pembaruan hukum Islam kehilangan seorang Muhammad Bâqir Al-Shadr selaku pemikir yang paling brilian. Dengan eksekusinya pada tanggal 8 April 1980, sebuah lembaran dalam kehidupan intelektual Irak kini berganti. Segera konfrontasi akan mendapat giliran internasionalnya. Awal Perang Irak-Iran berlangsung pada bulan September tahun itu dan pendudukan Kuwait oleh Irak di bulan Agustus 1990 memulai era baru di Timur Tengah, konsekuensi-konsekuensi yang lebih mendalam yang belum diakses sebelumnya. Bagi Najaf, perang dan revolusi telah membawa bencana besar.

Para protagonis Renaisans di Irak, Iran, dan Lebanon adalah korban-korban pertama dari penyebaran pembacaan mereka tentang tradisi Islam. Satu dekade setelah kematian Shadr dan adik perempuannya, Bint Al-Hudâ, banyak di antara "para rekan baik" Najaf menjumpai kekerasan, jika bukan kematian yang brutal. Shadr dan Bint Al-Hudâ, Mahdî Al-Hakîm dan Hasan Al-Syirâzî dibunuh. Râghib Harb terbunuh di Lebanon Selatan tahun 1984.

Muhammad Mahdî Syams Al-Dîn dan Muhammad Husain Fadhlullâh berhasil menyelamatkan diri dari percobaan pembunuhan, namun tertangkap dalam suatu jaringan teror dan mereka dengan segera *depasses*. Di Iran, terbentuk daftar panjang para martir Revolusi, termasuk di dalamnya beberapa rekan Ruhullah Al-Khomeini di Najaf. Di antara internasional Syi'ah lulusan Najaf, seseorang bahkan dapat menemukan seorang pemimpin pergerakan Islam di Pakistan, 'Ârif Husain Al-Husainî, yang terbunuh tahun 1988. Para militan Irak lain di Najaf, mereka hidup hampir tanpa kecuali tersebar di Eropa, para pelarian Lebanon atau Iran, dan mereka membawa bara api pemberontakan Kota Suci. Ini termasuk Muhammad Bahr Al-'Ulûm, Muhammad Bâqir Al-Hakîm, Muhammad Mahdî Al-Ashifî, Mahmud Al-Hâsyimî, dan Muhammad Al-Syirâzî.

Beberapa dari nama tersebut telah dijumpai dalam rangka riset ini sebagai penulis-penulis risalah-risalah hukum Islam yang disegani. Yang lain adalah para saudara sejalan yang percaya penuh bahwa versi syariat mereka berada dalam kata-kata Shadr, "liputilah bumi dengan kerangka surga". Namun, sebagaimana dalam lukisan Goya, Saturnus telah mengklaim anak-anaknya secara brutal (salah satu lukisan Goya terkenal menggambarkan Saturnus, tokoh awal mitologi Yunani, memakan anak-anaknya sendiri—penerj.). Shadr, dalam publikasi paling pertamanya, *Fadak in History*, telah memperingatkan bahwa "kata-kata akan menjadi laskar revolusi". Revolusi, sebagaimana di Karbala bagi Husain, telah menggagalkannya. Namun, revolusi berlangsung sukses bagi Khomeini, yang melalui pengambilalihan negara telah memulai suatu episode institusionalisasi yang baru bagi hukum Islam.

Di atas tragedi-tragedi politik yang dipicu pembaruan legal, sebuah pemisah telah terbentuk dalam wilayah intelektual syariat. Hukum keluarga tidak lagi menjadi lingkungan tertutup paling akhir bagi para fuqaha. Hukum Islam telah memperoleh dasar tinggi dalam disiplin-disiplin yang hanya dalam beberapa dekade lalu sesungguhnya masih berada di luar batas; yaitu konstitusi, ekonomi, dan perbankan.[]

Catatan-Catatan

Pengantar Umum: Hukum dalam Kebangkitan Islam dan Peranan Muhammad Bâqir Al-Shadr

1. Dalam literatur yang sangat luas mengenai subjek ini, beberapa judul dapat dikemukakan: D. Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, New York, 1983; E. Sivan, *Radical Islam*, New Haven, Conn., 1985; A. Hyman, *Muslim Fundamentalism*, London, 1985; J. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, 1983; S. Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism*, Bloomington, 1987; "Islam and Politics", *Third World Quarterly*, (Edisi Istimewa) 10:2, April 1988; B. Etienne, *L'Islamisme Radical*, Paris, 1987; Sou'al, ed., *L'Islamisme Aujourd'hui*, Paris, 1985; M. Ayoob, *The Politics of Islamic Reassertion*, London, 1981; O. Carre dan P. Dumont, ed., *Radicalismes Islamiques*, 2 jilid, Paris, 1986; G.H. Jansen, *Militant Islam*, London, 1979; S. Irfani, *Revolutionary Islam in Iran*, London, 1983; M.S. 'Ashmawi, *Al-Islam Al-Siyasi* (Islam Politik), Kairo, 1987; S. Abu Habib, *Dirasa fi Minhaj Al-Islam Al-Siyasi* (Studi dalam Metode Islam Politik), Kairo, 1985. Di antara pengantar-pengantar terbaik adalah E. Mortimer, *Faith and Power*, London, 1982.

   Ironisnya, meskipun perkataan fundamentalisme berkonotasi rendah/buruk, kata ini bersesuaian pula dengan cara beberapa pergerakan tersebut mengidentifikasi diri mereka sendiri. Di antara pengartian-pengartian itu, Islam *'ushûlî* dapat diterjemahkan secara harfiah sebagai Islam "fundamentalis", mengacu, pada kata *ushûl* yang berarti akar, fondasi. Kata bahasa Arab ini, bagaimanapun memiliki konotasi lebih, khususnya dalam dunia Syi'ah. Lihat jilid ini, Bab 1. Yang lebih netral adalah "Islam politis", *Al-Islam Al-Siyasi*. Arti generik lainnya adalah *harakah islamiyyah*, gerakan Islam. Istilah *salafi* (Islam para pendahulu), yang mendapatkan dukungan besar pada awal abad ini, terutama di Arab Saudi yang Wahabi, telah tidak terpakai lagi.

2. Dari perspektif antropologis, karya-karya menarik di antaranya adalah M. Gilsenan, *Recognizing Islam*, London, 1982; L. Caplan, ed., *Studies in Religious Fundamentalism*, London, 1987; J. P. Digard, ed., *Le Cuisinier et le Mangeur d'Hommes-Etudes d'Ethnographie Historique du Proche-Orient*, Paris, 1982; dari perspektif sosiologis, misalnya Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's militant groups: methodological note and preliminary findings", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12, 1980, 423-53; dari sudut pandang historis, I. Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley, 1983; dari bidang politik-kultural yang lebih luas, P. Bannermann, *Islam in Perspective*, London, 1988; J. Berque, *L'Islam au Defi*, Paris, 1980.

3. Lihat tekanan hukum dari tesis "insinyur Islam" Muhammad 'Abd Al-Salam Faraj melegitimasi pembunuhan atas Presiden Mesir Anwar Sadat, dalam Muhammad 'Amara ed., *Al-Farida Al-Gha'iba*, Kairo, 1982; J.J.G. Jansen, *The Neglected Duty; the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, 1986.
4. Perkataan ini berasal dari Louis Althusser. Misalnya lihat karyanya "Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*", dalam K. Marx, *Le Capital*, Paris, 1969, h. 6; *Lenine et la Philosophie-Marx et Lenine devant Hegel*, Paris, 1972.
5. Tentang Ibn Khaldun, lihat A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, Beirut, 1981, khususnya "Bibliography", hh. 229-318; tentang gelombang-gelombang panjang (*longue duree*) dalam sejarah, lihat *masterpiece* F. Braudel, *La Mediterranee et le Monde Mediterraneen a l'Epoque de Phillippe II*, 2 jilid, Paris, edisi baru 1966, dan esai teoretisnya, "Histoire et sciences sociales: la longue duree", *Annales ESC*, 4, Oktober-Desember 1958, 725-53, dicetak ulang dalam *Ecrits sur l'Histoire*, Paris, 1969, hh. 41-83. Upaya-upaya untuk mengamati gejolak kontemporer dalam Islam belum menampakkan suatu perhatian terhadap sebuah pendekatan *longue duree*, namun inspirasinya dapat diambil dari studi tentang "sejarah penyelamatan" yang diperkenalkan dalam bidang ini oleh John Wansbrough. Lihat karyanya *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Interpretation*, Oxford, 1977 dan *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978; tentang Wansbrough, lihat A. Rippin, "Literary Analysis of Qur'an, *Tafsir* and *Sirah*: The Methodologies of John Wansbrough", dalam edisi R. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985, hh. 151-63; dan karya saya "Contemporary Qur'anic exegesis between London and Najaf; a view from the law", komunikasi yang tidak diterbitkan, *SOAS*, 21 Oktober 1987. Untuk sebuah pendekatan kepada naskah-naskah Syi'ah klasik yang terilhami oleh Wansbrough, lihat Norman Calder, *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence*, tesis Ph.D., London, 1980.
6. Tentang konsep "perpecahan" dalam disiplin-disiplin ilmiah, lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chichago, 1962, edisi baru, 1970; Gaston Bachelard, *Le Rationalisme Applique*, Paris, 1975 (edisi pertama, 1949, hh. 104-5. Mengenai kelahiran dan pembentukan historiografi Arab, lihat A. Duri, *Bahts fi Nasy'at 'ilm Al-Tarikh 'ind Al-'arab*, Beirut, 1960, diterjemahkan oleh L. Conrad dengan judul *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, Princeton, 1983.
7. Hanya bersifat relatif, lihat penggunaan kami atas Ibn Khaldun dalam Bab 3 tentang hukum konstitusional.
8. Ibn Manzur, *Lisan Al-'Arab*, Beirut, 1959, jil. 3, hh. 175ff.
9. Al-Zubaydi (w. 1205/1790), *Taj Al-'Arus*, t.t., Benghazi, jil. 5, hh. 394ff. Lihat juga Schacht, s.v. syariah, dalam *Encyclopaedia of Islam I*: "jalan menuju tempat yang berair, jalan setapak yang jelas untuk diikuti, jalan setapak yang harus ditempuh oleh orang yang beriman, agama Islam, sebagai suatu istilah teknis, hukum kitab Islam."
10. N. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge, 1971, hh. 2-4. Pandangan ini secara serius ditentang baru-baru ini oleh D. Powers dan M. Mundy. Melalui

analisis tafsir, Powers telah mengusulkan ada suatu "hukum-awal tentang suksesi" pengantar sebelum terjadinya kristalisasi sistem suksesi. Lihat *Studies in Qur'an and Hadith*, Berkeley, 1986; dan "The historical evolution of Islamic inheritance law", dalam edisi C. Mallat dan J. Connors, *Islamic Family Law*, London, 1990, hh. 11-29. Mundy telah mempelajari perkembangan dan perubahan hukum suksesi dalam konteks historis dan sosial yang lebih luas, "The family, inheritance, and Islam: a re-examination of the sociology of *fara'id* law", dalam edisi A. Azmeh, *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, 1988, hh. 1-123.

11. Tentang budak dan hukum perbudakan, lihat Mundy, "The family", hh. 31-2, 38-40, 107, 109-12; P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980; lihat juga pemanfaatan metodologis hukum perbudakan oleh Y. Linant de Bellefonds, *Traite de Droit Musulman Compare*, I, Paris, 1965, h. 9.
12. Martin Kramer, "Tragedy in Mecca", *Orbis* (Philadelphia), 32:2, 1988, 231-47. Untuk era belakangan, lihat tuduhan balasan terhadap Wahhabisme dalam kesaksian Ayatullah Ruhullah Al-Khomeini yang diterbitkan dalam *Keyhan Hava'i*, "Matn-e kamel-e wasiyyatname-ye ilahi-siayasi Imam Khomeini", 14 Juni 1989, h. 2.
13. Lihat literatur yang dijelaskan dalam Pengantar Bagian 1.
14. Perkecualian-perkecualian dapat ditemukan dalam Islam Iran, Pakistan, Arab Saudi, dan Sudan.
15. Norman Anderson mengamati dari dekat perkembangan-perkembangan ini, sebagai contoh lihat tulisannya "Recent developments in *shari'a* law" (i-x), diterbitkan antara 1950 dan 1952 dalam *The Muslim World*; "The Syrian law of personal status", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 1955, 34-49; "A law of personal status for Iraq", *International and Comparative Law Quarterly*, 1960, 542-63 dan 1963, 1026-31; "Reforms in family law in Morocco", *Journal of African Laws*, 1958, 146-59. Lihat juga "Pengantar" saya pada edisi Mallat dan Connors, *Islamic Family Law*, hh. 1-7.
16. Wahbe Al-Zuhaili, *Nazariyyat Al-Daman fil-Fiqh Al-Islami*, Damaskus, 1970.
17. Muhammad Bahr Al-'Ulum, *'Uyub Al-Iradah fi Al-Syari'ah Al-Islamiyyah*, Beirut, 1984.
18. Ini merupakan kisah yang akrab di kalangan para spesialis Iran bahkan ketika analis Fred Halliday menerbitkan sebuah buku, hanya beberapa saat sebelum terjadinya Revolusi, yang isinya mencerminkan sikap skeptis terhadap kesolidan sistem Syah. Sayangnya buku itu gagal menjelaskan gerakan Islam yang dengan segera menggulingkan Syah. F. Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, London, 1979. Sebuah perkecualian adalah Hamid Algar, yang minat dan persahabatan pribadinya dengan para tokoh revolusi telah memungkinkan dirinya untuk mengenali unsur yang terorganisasi paling kuat dalam gelombang pasang besar yang mengguncang Iran tahun 1978-9. H. Algar, "The oppositional role of the ulama in twentieth-century Iran", dalam edisi N. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1972, hh. 231-55 (komunikasi orisinal yang dikirimkan pada 1969).

19. Di atas semua ini, secara alami terdapat dimensi yang lebih mendalam dalam keberislaman (Islamisitas), yang paling menonjol adalah yang bersifat kultural: perujukan pada Islam dalam kebudayaan adalah perujukan kelembagaan. Inilah yang terjadi pada "kesyahidan" dalam bentuk paradigmatis Karbala-nya, dan yang paling mengguncang adalah dalam peperangan melawan Irak. Namun terdapat pula aspek-aspek lain seperti pendidikan dan restrukturisasi universitas-universitas, isu-isu wanita, dan lain-lain. Keseluruhan topik ini, bagaimanapun, berada di luar wilayah hukum ketat, kendati hukum akan mengatakan suatu perkataan khusus (disesuaikan dengan waktu) dalam konteks larangan dan anjuran. Dalam bidang hukum keluarga, ini agaknya muncul paling baik dalam contoh nikah *mut'ah*. *Mut'ah* bagaimanapun tidak pernah dilarang oleh Rezim Kuno, dan peningkatannya di bawah sistem yang baru telah mengambil bentuk yang kultural murni. Lihat studi-studi terkemuka Syahla Haeri, "The institution of *mut'a* marriage in Iran: a formal and historical perspective", dalam edisi G. Nashat, *Women and Revolution in Iran*, Boulder, Co., 1983, hh. 231-51; "Power of ambiguity: cultural improvisation on the theme of temporary marriage", *Iranian Studies*, 19: 2, 1986, 123-54, dan karyanya *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, London, 1989. Tentang prototipe ideal tentang wanita "Islam" modern, lihat karyanya "Le feminisme islamique de Bint Al-Houda", *Maghreb-Machrek*, 116, 1987, 45-58.
20. Tentang Syari'ati, lihat N. Yavari d'Hellencourt, "Le radicalisme shi'ite de 'Ali Shari'ati", dalam edisi O. Carre dan P. Dumont, *Radicalisme Islamiques*, Paris, 1986, jil. 1; S. Akhavi, "Shari'ati social thought", dalam edisi N. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, hh. 125-43.
21. Telah diterbitkan dua buku dalam bahasa Inggris yang membahas bidang pemikiran Islam dalam suatu cara yang komprehensif. Karya Albert Hourani *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, 1962, dan karya Hamid Enayat *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, 1982, merentangkan abad ini dengan keakuratan, kekomprehensifan, dan metode. Lihat pula studi yang baik dalam bahasa Arab oleh Ahmad Amin, *Zu'ama' Al-Ishlah*, Kairo, 1943.
22. E. Rabbath, *La Constitution Libanaise, Origines, Textes et Commentaires*, Beirut, 1982, h. 3.
23. Karya klasik mengenai konstitusi Iran pertama adalah A. Kasravi, *Tarikh-e Mashruta-ye Iran*, edisi ke-5, Teheran, 1961. Kasravi dibunuh pada 1946.
24. Mengapa dunia Syi'ah tiba-tiba menjadi lokomotif pemikiran Islam barangkali tetap tidak akan sepenuhnya terjawab. Dalam satu hal, sebuah jawaban atas suatu pertanyaan negatif harus dicari, dan jawaban-jawaban semacam itu tidak pernah memuaskan sepenuhnya. Barangkali beberapa penjelasan terletak pada tidak adanya pusat pendidikan Sunni yang independen setelah dijinakkannya Al-Azhar pada pergantian abad ini, sementara ulama Sy'iah justru telah memperoleh kemerdekaan yang membuat pemikiran dan kontribusi mereka terus lebih aktif. Hubungan antara gerakan radikal Islam dan negara juga menawarkan sebagian jawaban: Iran selaku sebuah negara revolusi Islam tidak ada bandingannya di seluruh dunia Muslim. Tradisi budaya Syi'ah yang *underdog* (diremehkan) bisa jadi juga telah ikut memberi sumbangan bagi mencuatnya pesan revolusioner yang mengikutinya. Dalam setiap kasus, dan di samping kelompok-kelompok radikal dalam dunia Sunni di Suriah, Arab

Saudi, Mesir, dan lain-lain, yang mengganggu seluruh pemerintahan mereka pada dekade 1980-an, tidak disarankan bahwa pemikiran "baru" tersebut hanya terbatas pada orang-orang Syi'ah. Tentang isu riba (bunga, bunga modal) sebagai contoh, perdebatan di lingkungan hukum dan keagamaan Mesir tidak tertandingkan dalam hal intensitas dan kualitasnya.

25. Tentang *wilayat al-faqih*, lihat jilid ini, Bab 2.
26. *'Je suis tombe par terre, c'est la faute a Voltaire,*
    Le nez dans le ruisseau, c'est la faute a Rousseau.'
27. Lihat misalnya Syari'ati, *Husayn, Varith-e Adam*, Teheran, edisi baru, t.t.; *Tashayyu'-e' 'Alawi va Tashayyu'-e Safavi*, Teheran, edisi kedua, 1350/1971.
28. Tentang dunia Syi'ah, lihat jilid ini, hh. 15-19 (dalam edisi Inggrisnya) dan Bagian I, dan literatur yang dikutip.
29. "Pesan Imam Khomeini pada dengar pendapat tentang kesyahidan Ayatullah Sayyid Baqir Shadr di tangan boneka Amerika, Saddam Husein", dalam *the Selected Messages of Imam Khomeini Concerning Iraq and the War Iraq Imposed upon Iran*, Teheran, 1981, h. 47.
30. H. Batatu, "Iraq's underground Shi'a movements: characteristics, causes and prospects", *Middle East Journal*, 35:4, musim panas 1981, 577-94; diterbitkan pula dengan perubahan-perubahan kecil dengan judul "Shi'i organizations in Iraq: *Al-da'wah Al-islamiyya* and *Al-mujahidin*", dalam edisi J.Cole dan N. Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, 1986, h. 47.
31. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Unsere Wirtschaft, Eine Gekurzte Kommentierte Ubersetzung des Buches Iqtishaduna*, terjemahan dan uraian oleh Andreas Rieck, Berlin, 1984. Lihat berbagai terjemahan untuk jilid ini, Bab 4, h. 142.
32. R. Dekmejian, *Islam in Revolution*, Syracus, 1985, hh. 127-36.
33. A. Bar'am, "The shi'ite opposition in Iraq under the Ba'th, 1968-1984", dalam *Colloquium on Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Hebrew University, Yerusalem, 13-15 Mei 1985.
34. Dossier: "Aux sources de'l islamisme chiite-Muhammad Baqir Al-Shadr", *Cahiers de l'Orient*, isu 8-9, 1987-8, 115-202.
35. Biografi Shadr yang paling komprehensif dan otoritatif muncul dalam tulisan K. Ha'iri, *"Tarjamat Hayat Al-Sayid Al-Syahid"*, dalam Muhammad Baqir Al-Shadr, *Mahabets Al-Usul*, edisi Ha'iri, Qum, 1407/1987, hh. 11-68. Tanggal lahirnya disebutkan pada h. 33. Biografi-biografi lain yang diusulkan termasuk pula, menurut tingkat kepentingannya, Ghaleb Hasan Abu 'Ammar, *Al-Syahid Al-Shadr Ra'ed Al-Tsawra Al-Islamiyyah fi Al-'Iraq*, Teheran, 1401/1981 (diterbitkan di bawah perlindungan Kementerian Bimbingan Islam Iran); "*Al-Imam Al-Syahid Al-Sayyid Muhammad Baqir Al-Shadr, Tariq Al-Haqq* (London), 2:12, Feb. 1982, hh. 5-20. Dalam bahasa Eropa, biografi paling komprehensif adalah karya Rieck "Introduction of the translator", dalam Shadr, *Unsere Wirtschaft*, hh. 39-68. Lihat juga keterangan-keterangan Batatu, "Underground", hh. 578-81; P. Martin, "Une grande figure de l'islamisme en Irak", *Cahiers de l'Orient*, 8-9, 1987-8, 117-35. Tanggal lahir bervariasi antara 1930 dan 1934. Mendiang Mahdi Al-Hakim mengatakan kepada saya bahwa Shadr, seperti kakaknya Isma'il, meninggal setahun sebelum mencapai usia lima puluh tahun.

Jika Shadr meninggal pada usia 49, mestinya dia lahir pada 1931. Percakapan-percakapan dengan Mahdi Al-Hakim, London, musim panas-gugur 1987. (Mahdi Al-Hakim dibunuh di Sudan pada Februari 1988).

36. Ha'iri, "*Tarjamat*", h. 28.
37. Muhammad Baqir Al-Shadr saat itu berusia tiga tahun menurut Ha'iri dan Abu 'Ammar. Saudara perempuannya, Bint Al-Huda, adalah adiknya, lahir, menurut Ha'iri, pada 1356/1937, tahun kematian ayah mereka.
38. Nama ibunya tidak disebutkan dalam sumber-sumber. Ia adalah putri Ayatullah Syaikh 'Abd Al-Husayn Al-Yasin, yang dikatakan menjadi figur religius penting di Bagdad setelah kematian Murtadha Al-Ansari. Ibu Shadr adalah saudara perempuan Murtadha Al-Yasin.
39. Murtadha adalah cendekiawan terkemuka ketika dia mengeluarkan sebuah fatwa terkenal menentang Komunisme pada 3 April 1960. Fatwa itu dilaporkan dalam H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, 1978, h. 954 (Karya penting ini, bersama dengan karya Samir Al-Khalil *Republic of Fear*, London, 1989, menyediakan studi-studi paling menantang bagi Irak abad ke-20. Lihat lagi jilid ini, h. 9 [edisi Inggrisnya] dan artikel saya tentang "Obstacles to democratization in Irak", yang merupakan sebuah bacaan kritis tentang sejarah Irak modern dalam pandangan tesis-tesis Batatu dan Khalil, diterbitkan di University of Washington Press, 1993). Isma'il dilaporkan telah menulis sejumlah buku, dua di antaranya, yakni komentar atas undang-undang pidana Islam dan jilid pertama tafsir Al-Quran, telah diterbitkan. Ha'iri, "*Tarjamat*", h. 29.
40. Ha'iri, "*Tarjamat*", h. 44, menghubungkan satu kenangan dari seorang teman sekelas Shadr, Muhammad 'Ali Al-Khalili.
41. Ha'iri, "*Tarjamat*", h. 42, juga Abu 'Ali, "A glimpse of the life of the martyred Imam Muhammad Baqir Al-Shadr" t.p., t.t., h. 7.
42. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Fadak fit-Tarikh*, edisi pertama, Najaf, 1955. Rujukan pada edisi pertama ini, yang diterbitkan di bawah pengawasan Muhammad Kazem Al-Kubti, disebutkan dalam edisi F. Abdulrazak, *Catalog of the Arabic Collection*, Harvard University, Boston, 1983. Edisi kedua diterbitkan di Al-Haydariyyah Press, juga di Najaf, 1970. Beberapa cetak ulang Beirut kemudian menyusul. Dr. Abu "Ali" menyatakan bahwa Shadr menulis *Fadak fit-Tarikh* ketika ia masih berusia 17 tahun. "A Glimpse", h. 7. Ini dibenarkan dalam Ha'iri, "*Tarjamat*", h. 64.
43. Lihat pada Fadak dalam latar belakang komunitarian Syi'ah-Sunni, karya saya, 'Religious militancy in contemporary Iraq: Muhammad Baqir Al-Shadr and the Sunni-Shi'a paradigm (Militansi religius dalam Irak kontemporer: Muhammad Baqir Al-Shadr dan paradigma Sunni-Syi'ah)', *Third World Quarterly* (Triwulanan Dunia Ketiga), 10:2, April 1988, 714-5.
44. Terdapat banyak literatur tentang Revolusi 1920 dan tentang peranan kepemimpinan ulama. Lihat misalnya R. Al-Khattab, *Al-'Iraq bayna 1921 wa 1927*, Najaf, 1976; A. Al-Fayyad, *Al-Tsawra Al-'Iraqiyyah Al-Kubra*, Bagdad, 1963. Sebuah catatan luar biasa adalah tulisan 'Ali Al-Wardi, *Tarikh Al-'Iraq Al-Hadits*, jil. 6, *Min 'Am 1920 ila 'Am 1924*, Bagdad, 1976, hh. 201-67. Lihat juga ungkapan

kesaksian Amin Al-Rihani, seorang saksi mata, *Muluk Al-'Arab*, Beirut, edisi kedua, 1929, jil. 2.

45. "Ancaman Komunis" pada tahun 1950-an adalah suatu fenomena biasa di Timur Tengah, khususnya di Irak dan Iran. Lihat secara umum Batatu, *The Old Social Classes*, buku II, hh. 365-705. Tentang dampaknya terhadap tulisan-tulisan Shadr, lihat jilid ini, hh. 11-12 (edisi Inggrisnya).
46. M.H. Kasyif Al-Ghita', *Muhawarat Al-Imam Al-Muslih Al-Syaykh Muhammad Al-Husayn ma' Al-Safirayn Al-Baritani wa Al-Amriki*, edisi ke-4, Najaf, 1954, hh. 21. Tema dominan yang mendasari pertanyaan tentang Palestina dimulai sejak awal, "Tidak ada apa-apa lagi kecuali persahabatan, dikatakan [Kasyif Al-Ghita'], antara kami dan orang-orang Inggris, jika bukan karena kesalahan-kesalahan saudara-saudara Arab kami di Palestina, dan jika itu berakhir, maka tidak akan ada perdamaian atau cinta di antara kita dari Mediterania hingga ke India". Freya Stark, *Bagdad Sketches*, London, 1947 (edisi pertama, 1937), h. 172. Bagaimanapun patut dicatat bahwa meskipun banyak pertanyaan tentang Palestina menjadi pusat (perhatian) para ulama Irak dan Iran, masalah ini tidak mengemuka di Irak pasca-1967 seperti yang terjadi di Iran. Ini disebabkan oleh fakta bahwa pemerintahan peralihan yang sedang berkuasa di Bagdad setelah meninggalnya Raja dan Nur Al-Sa'id (yang dianggap, terutama setelah adanya Pakta Bagdad, menjalin koalisi erat dengan kekuasaan-kekuasaan Barat dan dengan demikian berarti juga dengan Israel) tahun 1958 bertentangan secara konsisten, paling tidak dalam retorika mereka, dengan pihak Barat. Ini jelas tidak terjadi dengan Syah Iran.
47. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Falsafatuna*, edisi ke-10, Beirut, 1980, hh. 11-53.
48. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Ma'alim Al-Jadidah fil-Ushul*, Beirut, 1385/1964.
49. *Ushul Al-fiqh* adalah disiplin yang paling tersembunyi dalam hukum Islam. Untuk pengantar terbaru dalam bahasa Inggris, lihat M.H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Malaysia, 1989, rpt. Cambridge, 1991. Tentang *ushûl* Sunni klasik, lihat yang terbaru W. Hallaq, "The development of logical structure in Sunni legal theory", *Der Islam*, 64, 1987, 42-67. Tentang *ushûl* Syi'ah awal, R. Brunschvig, "Les *usul Al-fiqh* imamites a leur stade ancien", dalam *Le Shi'isme Imamite*, Paris, 1970, hh. 201-14.
50. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Durus fi 'Ilm Al-Ushul*, tiga bagian dalam empat jilid, Beirut, 1978-80. Tentang *bahts al-kharej* dan kurikulum Najaf, lihat jilid ini, Bab 1.
51. *"Daght fil-'ibarah"*, Shadr, *Durus*, I, h. 9.
52. Keempat buku Syi'ah yang disebutkan ini adalah *Ma'alim* karya Al-Syahid Al-Tsani (w. 966/1559), *Qawanin* karya Qummi (w. 1231/1816), *Kifayah* karya Al-Khurasani (w. 1328/1910), dan *Rasa'el* karya Anshari (w. 1329/1911). Lihat pula Muhammad Baqir Al-Shadr, *Durus*, Pengantar, I, hh. 19-29; Muhammad Bahr Al-'Ulum, *"Ad-dirasa wa tarikhuha fin-Najaf"*, dalam edisi J. Khalili, *Mausu'at Al-'Atabat Al-Muqaddasah, Qism Al-Najaf*, jil. 2, Beirut, 1964, hh. 95,96. Mengenai para ahli hukum dan kurikulum tersebut, lihat lagi jilid ini, Bab 1, h. 39.

53. Shadr, *Mabahets Al-Ushul*, dikutip di atas nomor 35. Menurut Ha'iri, buku ini hanya kompilasi dari vol. I Bagian 2 dalam sebuah seri perkuliahan oleh Shadr.
54. Mahmud Al-Hasyimi, *Ta'arud Al-Adillah Al-Syar'iyyah Taqriran li-Abhats Al-Sayyid Muhammad Baqir Al-Shadr*, Beirut, edisi kedua, 1980. Pengantar terhadap karya-karya Shadr, 1394/1974.
55. Ha'iri, "*Tajribat*", h. 67. Dalam pengantarnya pada terjemahan *Iqtishaduna*, h. 67, Rieck menyebutkan adanya 10 jilid yang dicetak di Najaf sejak 1955.
56. Ha'iri, "*Tajribat*", h. 44.
57. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Ushus Al-Mantiqiyyah lil-Istiqra'*, Beirut, 1972.
58. Shadr, *Al-Ushus Al-Mantiqiyyah*, h. 507.
59. Muhammad Baqir Al-Shadr, "*al-yaqin Al-riyadi wa al-mantiq al-wad'i*", dalam *Ikhtarnalak*, Beirut, 1975, h. 9-21.
60. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Falsafatuna*, edisi pertama, Najaf, 1959. Diterjemahkan oleh Shams Inati, London, 1987.
61. Ha'iri, "*Tajribat*", h. 63. Percakapan-percakapan dengan Mahdi Al-Hakim, musim panas 1987.
62. Lihat Pengantar Shadr pada *Falsafatuna*. Y. Muhammad, "*Nazarat falsafiyyah fi fikr al-syahid Al-Shadr, Dirasat wa Buhuts* (Teheran), 2:6, 1983, 173. Perdebatan tetap bertahan hingga kini. Lihat H. Haidar, *Madza Ja'a Hawla Kitab Falsafatuna?*, Qum, 1403/1983.
63. Lampiran ini disiapkan oleh Muhammad Ridha Al-Ja'fari, *Falsafatuna*, edisi pertama, hh. 348-9, namun kemudian dihapus dalam edisi berikutnya. Daftarnya meliputi karya-karya klasik dalam bahasa Arab oleh Marx, Engels, Stalin, Mao Tse-Tung, Plekhanov, dan sejumlah penganut komunis populer di Prancis pada tahun 1950-an, Henri Lefebvre, Roger Garaudy, Georges Politzer, serta beberapa Marxis "lokal" Arab dan Iran seperti Georges Hanna dan Taqi Arani.
64. Shadr, *Falsafatuna*, hh. 227-53.
65. *Ibid.*, h. 229.
66. *Ibid.*, h. 233. Lihat juga catatan h. 233 nomor 1.
67. *Ibid*, h. 236.
68. Dalam hukum kontemporer Syi'ah, lihat misalnya risalah-risalah Muhsin Al-Hakim (w. 1970), *Minhaj Al-Shalihin*, 2 jilid, Beirut, 1976, 1980; Ruhullah Al-Khomeini (w. 1989), *Tahrir Al-Wasilah*, 2 jilid, Beirut, 1985 [Yang asli diterbitkan di Najaf, 1387/1967]; Abul-Qasem Al-Khu'i, *Minhaj Al-Shalihin*, edisi ke-10, Beirut, t.t., 2 jilid; ringkasan dalam *Al-Masa'el Al-Muntakhabah*, edisi ke-22, Beirut, 1985.
69. Komentar-komentar Muhammad Baqir Al-Shadr atas karya Muhsin Al-Hakim *Minhaj Al-Shalihin* muncul dalam edisi yang disebutkan pada catatan kaki sebelumnya. Komentar-komentar ini ditulis pada 1974.
70. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Buhuts fi Syarh Al-'Urwah Al-Wutsqa*, 3 jilid Najaf, 1971 ff. Karya fiqih Muhammad Baqir Al-Shadr yang lain adalah *Mujaz Ahkam Al-Hajj*, Beirut, t.t. (Pengantar tertanggal 1395/1975). Shadr juga menulis

86. Ja'far Husayn Nizar, *Adzra' Al-'Aqidah wa Al-Madzhab: Al-Syahidah bint Al-Huda*, Beirut, 1985, h. 33, mengutip artikel yang dimuat dalam *Al-Majmu'ah Al-Qasasiyyah Al-Kamilah*, jilid 3, hh. 137-9.
87. Informasi ini muncul dalam "*Al-Sayyed yu'arrif nafsah*, *Al-'Alam*, London, 13 September 1987, h. 34.
88. Lihat artikel ini dalam M.H. Fadlallah, *Afaq Islamiyyah wa Mawadi' Ukhra*, Beirut, 1980.
89. Muhammad Husayn Fadhlallah, *Adwa' 'al al-Adwa'*, 5:2, 1984, h. 168. Jurnal *Adwa'* yang baru, yang dicetak di Qum, nyata sekali telah diberi nama sesuai dengan nama pendahulunya yang mulia. Artikel Fadhlallah juga diterbitkan sebagai pengantar bagi karya Shadr, *Risalatuna*, hh. 16-17.
90. Untuk perincian koleksi *Min Hadi Al-Najaf*, lihat karya saya, "Religious militancy", hh. 719-23; untuk Hasyimi dan Hakim, "Political Islam", hh. 23-40; untuk Syamsuddin, "Shi'i thought", hh. 25 ff.
91. Percakapan-percakapan dengan Dr. Ahmad Chalabi, seorang pengusaha Irak terkemuka, kini hidup dalam pengasingan di London, musim dingin 1990, dan dengan Dr. Muhammad Bahr Al-'Ulum.
92. Lihat Nizar Al-Zein, *Hadits Al-Syahr*, *Al-'Irfan*, 57:6, Oktober 1969, hh. 888-9; dikutip dalam "Shi'i thought", h. 14.
93. Muhsin Al-Hakim mengenang teriakan-teriakan para peratap, "*Sayyed Mahdi mu jasus, isma' ya rayyes*," dan dua dekade berikutnya mereka masih tetap berdukacita karena tidak dapat menghadiri pemakaman ayahnya. Percakapan-percakapan dengan Mahdi Al-Hakim, London, musim panas 1987.

Pengantar Bagian Pertama

1. Ada juga upaya-upaya untuk memotong-motong entitas yang sudah ada menjadi entitas-entitas yang lebih kecil dan berbeda-beda. Israel-Palestina adalah satu contoh tentang akibat brutal dari munculnya sebuah negara-bangsa, dan memiliki logika khasnya sendiri. Dalam kasus sejumlah kelompok Kristen di Lebanon yang ikut bersaing atas nama kelompok "Maronit" Lebanon yang kecil, konsep ini sedemikian terbatasnya sehingga harus dibaca sebagai cetak halus dari deklarasi yang dikeluarkan oleh para pemimpin ekstremis. Tentang konsep kelompok Maronit, lihat J. Randal, *The Tragedy of Lebanon*, London, 1983. Dalam kasus bangsa Kurdi, para pembela sebuah entitas Kurdi bersatu terhadap ancaman fragmentasi bangsa Kurdi menjadi lima bangsa telah berlaku dan sekali lagi telah diperlemah. Lihat sebuah analisis hukum publik yang menarik dalam L.C. Buchheit, *Secession: The Legitimacy of Self-Determination*, New Haven, 1978, hh. 153-62.
2. Tentang bentuk-bentuk awalnya, lihat M. Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York, 1986; A. Sanhoury (Sanhuri), *Le Califat*, Paris, 1926. Tentang bentuk-bentuk mutakhirnya, gaya Saudi, lihat R. Schulze, *Islamischer Internationalismus in 20. Fahrhundert; Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Mekka)*, Leiden, 1990; G. Salame, *Al-Siyasah Al-Kharijiyyah Al-Sa'udiyyah Mundzu 'am 1945*, Beirut, 1980; gaya Iran (Pasca-Revolusi), F. Halliday, "Iranian foreign policy since 1979: internationalism and nationalism in the Islamic revolution", dalam edisi Cole dan Keddie, *Shi'ism and Social*

Protest, hh. 88-107. Tentang periode modern secara umum, lihat edisi A. Dawisha, *Islam in Foreign Policy*, Cambridge, 1983; J. Piscatory, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge, 1986.

3. Syaybani (w. 189/804), *Syarh Kitab Al-Siyar Al-Kabir*, dengan komentar oleh Sarakhsi (w. sekitar 485/1092), edisi S. Munajjid, 3 jilid, Kairo, 1971. Lihat juga S. Mahmassani (Mahmasani), "Les principes de droit international a la lumiere de la doctrine islamique", *Academie de Droit International, Recueil des Cours*, 117, 1966, 205-328; M. Khadduri, *War and Peace in the Late of Islam*, Baltimore, 1955.
4. Shadr, *Lamhah Fiqhiyyah*, dikutip dalam jilid ini, di Pengantar Umum, nomor 76.
5. "Dossier", dalam *Cahiers de l'Orient*, 1988, dikutip dalam jilid ini, di Pengantar Umum nomor 34.

1. Arketip Hukum Syi'ah

1. Dalam karya ini, Ja'fariyah, atau Syi'ah Dua Belas Imam atau Syi'ah Itsna-'asyariyah, dan Imamiyah, digunakan secara bergantian. Secara teknis, istilah Ja'fariyah, mengambil nama dari Imam ke-6 dan ahli hukum awal paling terkemuka Ja'far Al-Shadiq (w. 148/765), menekankan sisi hukum dari sekte ini. Imamiyah bersifat lebih umum karena dapat termasuk pula kaum Isma'ili, yang percaya secara khusus pada tujuh Imam, yang berlawanan dengan Dua Belas Imam yang merupakan sekte Syi'ah terbesar, dan kaum Zaydi. Itsna'asyariyah meliputi sebagian besar kaum Syi'ah di Iran, Irak, Lebanon, Pakistan, India, dan beberapa bagian Afrika Timur. Bagi seluruh istilah ini, lihat q.v. *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, edisi pertama, 1913-38, edisi kedua, 1960 ff.; juga E. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna'ansharIyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39, 1976, 521-34. Mengenai sekte-sekte secara umum, lihat H. Laoust, *Let Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965.
2. A. Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) School in Imami Shi'i History from the third/ninth to the tenth/sixteenth Century A.D.*, tesis Ph.D., 2 jilid, University of California di Los Angeles, 1986.
3. J. Cole, "Shi'i clerics in Iraq and Iran 1722-1780: The Akhbari-Usuli controversy reconsidered", *Iranian Studies*, 18: I, 1985, 3-34.
4. Muhammad Baqir ibn Muhammad Akmal Al-Behbehani, dikenal sebagai Al-Wahid Al-Behbehani (w. 1205/1791), penulis buku *Al-Fawa'ed Al-Ha'iriyya*, MS disebutkan dalam karya Agha Buzurg Al-Tihrani, *Al-Dzari'ah ila Tasanif Al-Syi'ah*, edisi ketiga, Beirut, t.t., jil. 16, h. 331. Lihat juga H.M. Mudarrisi, *An Introduction to Shi'i Law*, hh. 55-7; G. Scarcia, "Intorno alle controversie tra ahbari e usuli presso gli imamiti di Persia", *Rivista degli Studi Orientali*, 33, 1958, 211-50.
5. Faraj Al-'Umrani, *Al-Ushuliyyun wa Al-Akhbariyyun Firqah Wahidah*, dikutip dari karya Muhammad Bahr Al-'Ulum, *Al-Akhbariyyah, Ushuluha wa Tatawwuruha*, MS dengan baik disediakan oleh sang penulis, 1988. [Karena itu di dalamnya dikutip sebagaimana Bahr Al-'Ulum, MS 1988]. h. I.n. 3; lihat pula nomor 9 di bawah; Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Ma'alim Al-Jadidah*, hh. 76-89.

6. Keilmuan keluarga Bahr Al-'Ulum berasal dari beberapa generasi. Di antara ulama termasyhur dalam keluarga ini adalah Muhammad ibn Taqi ibn Ridha ibn Mahdi Al-Tabataba'i, dikenal sebagai Bahr Al-'Ulum, penulis buku *Bulghat Al-Faqih*, yang meninggal dunia tahun 1326/1908. Lebih jauh lagi lihat referensi-referensi dalam karya Agha Buzurg Al-Tihrani, *Al-Dzari'ah*, jilid 3, h. 148.
7. Lihat jilid ini bagian Pengantar Umum, h. 16 (dalam edisi Inggrisnya) dan catatan 79.
8. Muhammad Bahr Al-'Ulum, *'Uyub Al-Iradah*; tesis ini ditulis di Universitas Kairo pada tahun 1980.
9. Muhammad Bahr Al-'Ulum, *Al-Dirasah fi Al-Najaf wa Tatawwuruha*, dalam edisi J. Khalili, *Mausu'at Al-'Atabat Al-Muqaddasah*, jilid 2, Beirut, 1964 [setelah ini akan ditulis sebagai *Dirasah* 1964]; Bahr Al-'Ulum, *Al-Ijtihad*, Beirut, 1977 [setelah ini akan ditulis sebagai *Ijtihad* 1977]; Bahr Al-'Ulum, MS 1988, di atas nomor 5.
10. Menurut beberapa laporan, Astarabadi meninggal dunia di Makkah pada tahun 1026/1617, sedang menurut catatan lain pada 1033/1623. Muhammad Bahr Al-'Ulum, *Dirasah* 1964, h. 64; Yusuf Al-Bahrani (w. 1186/1772), *Lu'lu'at Al-Bahrayan*, Najaf, 1966, h. 119.
11. *"Akhbari salb"*, Bahrani, *Lu'lu'at*, h. 117.
12. Lihat sekarang ini W. Hallaq, "The Development of logical structure".
13. Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 65.
14. *Ibid.* Catatan ini juga mengusulkan bahwa kebangkitan awal Akhbariyah berakar dalam perdebatan yang lebih umum antara Sunni dan Syi'ah. Akhbariyah adalah suatu reaksi pada peniruan dalam ushul Syi'ah masa awal dan melalui itu kemudian terkukuhkanlah disiplin Sunni. Mazhab Akhbari muncul untuk menegaskan kembali kekhasan Syi'ah dengan memperkenalkan literalisme pada sistem legal Syi'ah melalui suatu interpretasi yang sempit dan eksklusif atas hadis-hadis Syi'ah.
15. Keempat kitab hadis Syi'ah (yang merupakan kumpulan hadis dari Rasulullah serta Dua Belas Imam) adalah *Kafi* karya Kulayni (w. 329/941); karya Ibn Babawayh Al-Qummi, dikenal sebagai Al-Shaduq (w. 381/991), *Man la-Yahdharuhu Al-Faqih*; karya Muhammad Ibn Hasan Al-Thusi, dikenal sebagai Syaikh Al-Ta'ifa (w. 460/1067), *Tahdzib Al-Ahkam* dan *Al-Istibshar*.
16. Kulayni (w. 329/941) memberikan kutipan tentang *'aql* dalam karyanya *Kitab Al-'Aql wa Al-Jahl* sebagai berikut: "[Malaikat] Jibril mendatangi Adam dan berkata kepadanya, 'Hai Adam, saya diperintahkan untuk menawarkan kepadamu satu di antara tiga pilihan.' Adam berkata, 'Apakah ketiga hal tersebut?' Jibril menjawab, 'Logika/penalaran (*'aql*), rasa malu (*haya'*) dan agama (*din*).' Adam menjawab, 'Saya memilih penalaran (*'aql*).'" *Al-Ushul minal-Jami' Al-Kafi*, I, t.p., t.t., h. 6-7.
17. Perbedaan umum dan yang lebih terperinci mengenai 29 perbedaan hukum yang ditampilkan oleh para ahli hukum Syi'ah muncul dalam daftar ini. Lihat perincian-perincian dalam Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, hh. 64-71; Yusuf Al-Bahrani, dalam *Al-Hada'eq Al-Nadhirah*, edisi kedua, Beirut, 1405/1985, I. h. 167, menyebutkan bahwa 'Abdallah ibn Saleh Al-Bahrani mendaftar lebih

dari 43 perbedaan dalam bukunya *Munyat Al-Mumarisin*. Lihat pula daftar-daftar yang disusun mengacu pada karya Khwansari, *Rawdat Al-Jannat*, dalam M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985, hh. 222-5.

18. Hadis Sunni oleh S. Mahmasani dikategorikan menjadi hadis sahih, hasan, dha'if (kuat, baik dan lemah), serta sahih, hasan, gharib (asing). Lihat karyanya *Al-Awda' Al-Tasyri'iyyah fid-Duwal Al-'Arabiyyah Madiha wa Hadiruha*, Beirut, 1957, h. 128; *Falsafat Al-Tasyri' fil-Islam*, Beirut, 1946, h. 123. Mendiang Subhi Al-Saleh telah mengadopsi sebuah pembagian secara garis besar antara yang sahih dan yang dha'if, kendati ia mengakui, mengikuti Ibn Al-Shalah (w. 676/1277), kemungkinan adanya "lebih dari 65 kategori hadis". *'Ulum Al-Hadits wa Mustalahuhu*, edisi kedua, Damaskus, 1963.
19. *Al-Ijtihad*, dikutip di atas nomor 9.
20. Muhammad Bahr Al-'Ulum, *Ijtihad*, 1977, hh. 168-83.
21. *Ibid.*, h. 170.
22. Tentang pentingnya pembedaan ini lihat sebagai perbandingan debat terbaru di Iran, jilid ini, Bab 3, serta komentar-komentar yang berhubungan dengan wilayah sekebutuhan yang dimiliki para penguasa Islam menurut karya Muhammad Baqir Al-Shadr, *Iqtishaduna*, jilid ini, Bab 4.
23. Astarabadi, *Al-Fawa'ed Al-Madaniyyah*, hh. 47-7, dikutip dari Muhammad Bahr Al-'Ulum, *Ijtihad* 1977, h. 172. Tentang *Al-Fawa'ed Al-Madaniyyah*, lihat karya Agha Buzurg Al-Tihrani, *Al-Dzari'ah*, jilid 16, h. 358.
24. Bahr Al-'Ulum, *Ijtihad*, 1977, h. 173.
25. Kemoderatan Yusuf Al-Bahrani paling baik terekspresikan dalam "pengantar kedua belas" pada kompendiumnya, *Al-Hada'eq Al-Nadhirah*, di atas nomor 17, hh. 167-70, di dalamnya ia untuk pertama kalinya mengakui cenderung lebih dekat kepada kaum Akhbari: bagaimanapun, "[polemik-polemik dalam dua mazhab] apa pun yang disebutkan dalam hal perbedaan-perbedaan sebagian besar, jika tidak seluruhnya, tidak ada gunanya (*la yutsmir farqan fil-maqam*)", h. 167.
26. Bahr Al-'Ulum, *Ijtihad*, 1977, hh. 173-81.
27. Bahr Al-'Ulum, MS 1988, dikutip di atas nomor 5.
28. *Ibid.*, h. 18; lihat juga *Ijtihad*, 1977, h. 183.
29. Bahr Al-'Ulum, MS 1988, h. 17.
30. Muhammad Ridha Al-Muzhaffar, *Ushul Al-Fiqh*, rpt. Al-Qutayf, t.t., vol. 11, h. 105.
31. Bahr Al-'Ulum, MS 1988, h. 17.
32. Implikasi dari pembacaan 'ijma semacam ini berjangkau-jauh baik bagi pendekatan umum terhadap hukum Islam maupun bagi gagasan-gagasan yang diterima pada mazhab Ushuli. Dalam hal pendekatan umum terhadap hukum Islam, ia cenderung melemahkan gagasan tentang "empat sumber hukum" dengan cukup memasukkan ijma' di bawah Sunnah. Dengan ketidaktelitian konsep Sunnah, ini bermakna bahwa keseluruhan sistem secara umum dinisbahkan sebagai suatu sifat khas syariah yang seharusnya tunduk pada pengujian baru. Inilah barangkali waktunya untuk mulai mempertanyakan diterimanya gagasan-gagasan semacam itu sebagai "sumber-sumber hukum

sebuah Pengantar bagi buku doa Imam Syi'ah Zainal Abidin *Al-Shahifah Al-Sajjadiyyah*, Beirut, t.t.

71. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Fatawa* [atau *Fatawi*, jamak dari *fatwa*] *Al-Wadhihah Wifqan li-Madzhab Ahl Al-Bayt*, Beirut, 1976. Namun lihat juga sebuah kritik terhadap *risalah* sebagai genre dalam *Al-Fatawa Al-Wadiha*, hh. 11-12.
72. Dalam *Al-Fatawa Al-Wadhihah* edisi 1976, terdapat pamflet yang halamannya terpisah, *Al-Mursil, Al-Rasul, Al-Risalah*, yang tidak begitu orisinal. Bagian itu terpisah dari bab sesungguhnya yang memperkenalkan *Al-Fatawa Al-Wadhihah*, yang, sebaliknya, memasukkan pernyataan-pernyataan yang menarik dan baru.
73. Shadr, *Al-Fatawa Al-Wadhihah*, hh. 46-7. Tentang hukum kepemilikan dan konsep-konsep hukum seperti *zakat, khums*, dan lain-lain, lihat jilid ini, Bab 4 dan 5. Perhatikan pula bagian ini dalam konteks sejarah hukum Syi'ah, H.M. Thabathaba'i, *Introduction to Shi'i Law*, London, 1984, h. 16.
74. Komentar-komentar Muhammad Baqir Al-Shadr pada *Minhaj Al-Shalihin* karya Hakim, dikutip di atas no. 65. Bagian pertama, *'Ibadat;* Bagian dua, *Mu'amalat*.
75. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Bank Al-la Ribawi fil-Islam*, Kuwait, 1969, didiskusikan dalam jilid ini, Bab 5.
76. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Lamha Fiqhiyyah Tamhidiyyah 'an Masyru' Dustur Al-Jumhuriyyah Al-Islamiyyah fi Iran*, Beirut, 1979; *Khilafat Al-Insan wa Syahadat Al-Anbiya'*, Beirut, 1979; *Manabi' Al-Qudra fid-Dawla Al-Islamiyyah*, Beirut, 1979. Lihat jilid ini, Bab 2.
77. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Madrasah Al-Qur'aniyyah*, Beirut, edisi kedua, 1981. (Kuliah-kuliah tentang Al-Quran diberikan pada tahun 1979-80.)
78. Untuk sebuah daftar lengkap mengenai karya-karya Shadr lihat *s.v.* dalam bibliografi. Sebuah edisi tentang "Kumpulan Karya" Muhammad Baqir Al-Shadr, yang kini menampilkan lima belas jilid tebal, dimulai pada 1980 oleh penerbit tradisional Lebanon milik Shadr, Ta'aruf. Dalam jilid 13 berisi sekumpulan buklet berukuran sedang yang disebut *Al-Mihnah*. Pamflet-pamflet lain tentang Syi'ah, *Bahts hawl Al-Wilayah* dan *Bahts hawl Al-Mahdi*, dipublikasi-kan secara terpisah di Beirut pada 1977, namun keduanya ditulis lebih awal, dan barangkali diterbitkan sebagai pengantar pada karya-karya penulis lain (lihat pengantar Shadr bagi karya 'Abdallah Fayyad, *Tarikh Al-Imamiyyah wa Aslafuhum*, Beirut, edisi ke-4, 1973). Kontribusinya pada sejarah Syi'ah, *Dawr Al-Ai'immah fil-Hayat Al-Islamiyyah*, dan *Ahl Al-Bayt, Tanawwu' Adwar wa Wahdat Hadaf* adalah perkuliahan yang diberikan antara 1966 hingga 1969, dan diterbitkan setelah Shadr wafat. Muhammad Baqir Al-Shadr juga menulis beberapa artikel yang diterbitkan dalam berbagai jurnal. Tentang keseluruhan karya ini, lihat secara umum tulisan saya, "Religious militancy". Dua koleksi lain dapat ditemukan dalam *Ikhtarnalak*, diterangkan di atas, nomor 59, dan *Al-Madrasah Al-Islamiyyah*, Beirut, 1973. *Al-Islam Yaqud Al-Hayat* adalah judul sebuah seri buku yang diterbitkan pada 1979, yang merupakan sebuah koleksi terdiri dari enam pamflet (Beirut, 1980). Tiga pamflet membahas konstitusi (di atas, nomor 76), dan tiga lainnya tentang ekonomi dan perbankan: *Surah 'an Iqtisad Al-Mujtama' Al-Islami; Khutut Tafshiliyyah 'an Iqtisad Al-Mujtama' Al-Islami;* dan *Al-Ushus Al-'Ammah lil-Bank fil-Mujtama' Al-Islami*, didiskusikan dalam jilid ini, Bab 2 dan 5.

79. Sebuah analisis yang lebih lengkap mengenai dimensi dan implikasi politik kebangkitan Najaf dapat ditemukan dalam berbagai artikel yang saya publikasikan tahun-tahun belakangan ini. Topik-topik berikut yang berhubungan dengan kebangkitan Najaf dikemukakan dalam sejumlah perincian: Reaksi Najaf terhadap unifikasi hukum status pribadi oleh pemerintahan 'Abd Al-Karim Qasem ("Syi'ah dan Sunni di Irak: Meninjau kembali Hukum-Hukum", dalam edisi Mallat dan Connors, *Islamic Family Law*, hh. 71-91); kasus Perang Iran-Irak ditinjau dari titik menguntungkan poros Najaf-Teheran ("A l'Origine de la Guerre Iran-Irak: l'axe Najaf-Teheran", *Les Cahiers de l'Orient*, Paris, musim gugur 1986, 119-36); karya-karya Muhammad Baqir Al-Shadr dalam menggambarkan kegentingan kontroversi Sunni-Syi'ah di Irak ("Religious militancy in contemporary Iraq"); kebangkitan umum Islam politik serta peran Shadr dan rekan-rekannya, maupun perkembangan gerakan Islam setelah kematian Shadr ("Iraq", dalam edisi Shireen Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism*, hh. 71-87). Ini merupakan sebuah versi ringkas suatu studi lengkap yang belum dipublikasikan, "Political Islam and the 'Ulama in Iraq", Berkeley, Oktober, 1986); pandangan dunia adik wanita Shadr ("Le Feminisme Islamique de Bint Al-Houda"); dan peranan ketiga lulusan Najaf dalam perpolitikan Lebanon: Muhammad Jawad Mughniyyah, Muhammad Mahdi Syamsuddin, dan Muhammad Husayn Fadhlallah ("Shi'i thought from the South of Lebanon", Pusat Tulisan-Tulisan Studi Lebanon, Oxford, April 1988). Para pembaca juga dapat melihat sebuah studi terbaru mengenai adegan oposisi Irak yang lebih luas, yaitu gerakan Islam adalah bagiannya. (The Iraqi Opposition: a Dossier, *SOAS*, London, 1991. Ini termasuk sebuah artikel pendek tentang "Democratie a Bagdad", *Le Monde*, 12 Februari 1991). Untuk sebuah bibliografi yang lebih lengkap tentang fenomena yang semakin didokumentasi dengan baik, pembaca dianjurkan untuk membaca karya-karya yang disitir dalam artikel-artikel ini.
80. Fatwa Muhsin Al-Hakim, yang dikeluarkan pada Februari 1960, dilaporkan dalam O. Spies, "Urteil des Gross-Mujtahids uber den Kommunismus", *Die Welt des Islam*, 6, 1959-1961, hh. 264-5; Fatwa Murtadha Al-Yasin dijelaskan di atas, nomor 39.
81. Lihat jilid ini, Bab 1. Saya bekerja sama dengan Mahdi Al-Hakim untuk sebuah gambaran yang tidak begitu jelas tentang konfrontasi awal antara Najaf dan Bagdad, namun pembunuhannya pada Februari 1988 menghalangi kelengkapan wawancara-wawancara memesona yang telah dimulai pada musim panas 1987. Catatan-catatan ini juga merupakan hasil kerja sama erat dengan Muhammad Bahr Al-'Ulum, yang tanpa lelah telah memberikan waktu dan dokumentasinya bagi saya untuk menyingkap cadar sejarah modern Irak.
82. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Iqtishaduna*, hh. 5; *Falsafatuna*, h. 400.
83. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Risalatuna*, Teheran, 1982. Aslinya dikatakan telah dipublikasikan pada empat belas tahun sebelumnya (1967-8).
84. Bint Al-Huda, *Al-Majmu'ah Al-Qasasiyyah Al-Kamilah*, 3 jilid, Beirut, t.t. (awal 1980-an). Koleksi ini termasuk pula karya-karya nonfiksi, seperti artikelnya dalam *Al-Adwa'*.
85. *Al-Majmu'ah Al-Qasasiyyah Al-Kamilah*, jil. 3, h. 181.

Islam", yang menegaskan kembali premis "kemandekan" sebagai ciri khas syariah.

33. Muhammad Taqi Al-Hakim, *Al-Ushul Al-'Ammah lil-Fiqh Al-Muqaran*, Beirut, 1963, h. 299.
34. Bahr Al-'Ulum, MS 1988, h. 17.
35. Terutama menurut Bahr Al-'Ulum, *Ijtihad*, 1977, h. 177.
36. Bahr Al-'Ulum, MS 1988, h. 17.
37. *"Inna Al-Faqih Al-Akhbari mujtahid duna an yusarrih bi-dzalik"*, *Ijtihad*, 1977, h. 182.
38. Lihat sekarang ini kritisisme W. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Ever Closed?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1984, I-33; (aslinya sebagai tesis Ph.D., University of Washington, Seattle, 1983); "On the origins of the controversy about the existence of mujtahids and the gate of ijtihad", *Studia Islamica*, 63, 1986, 129-42.
39. Karya-karya Cole dan Newman telah menyingkapkan sejumlah dimensi sosial berkenaan dengan kontroversi antara Mazhab Akhbari dan Ushuli, namun bukti-buktinya sukar dipahami. Saya tidak mengetahui karya lain yang mengandung kontribusi Hallaq pada mitos mengenai penutupan *Bab Al-Ijtihad* lebih jauh. Tidak ada konsep semacam ini dalam karya-karya besar Goldziher (terutama *Muhammadenische Studien*, 2 jilid, Halle, 1889-90, dan *Vorlesunger uber den Islam*, Heidelberg, 1910). Ketiadaan ini menunjukkan bahwa konsep tersebut mengakar di Barat terkadang setelah kematian sang cendekiawan terkemuka. Barangkali mitos itu sendiri juga mulai terkukuhkan dalam dunia Muslim pada periode yang sama. Riset yang lebih banyak dalam bidang itu bisa jadi akan memberikan sinar baru terhadap benih-benih yang menarik dalam hukum Islam dan Orientalisme di satu sisi: mengapa dunia keilmuan Barat merasa nyaman untuk bersikeras bahwa syariah telah menjadi statis sejak abad ke-10?; dan di sisi lain, hukum Islam dan *gharbzadegi* ("Oksidentosis" yang digambarkan oleh Jalal Al-e Ahmad): mengapa para ahli hukum Muslim merasa nyaman untuk menerima dan mengulang-ulang gagasan tersebut? Patut dicatat bahwa gagasan bahwa ijtihad telah dilarang di sejumlah titik sejarah tidak pernah dikenal dalam hukum Ja'fari.
40. Shadr muda kerap terpilih untuk menyampaikan khutbah dan doa pada kesempatan pertunjukan *husayni* dalam perayaan Karbala. Ha'iri, *"Tarjamat"*, h. 41.
41. Lihat jilid ini, hh. 7-19 (dalam edisi Inggrisnya) dan bibliografinya.
42. Konsep tentang masyarakat sipil makin banyak digunakan di Timur Tengah untuk melukiskan bagian dari organisasi-organisasi sosial itu yang tidak secara langsung berhubungan dengan penguasa-penguasa negara, dan yang untuknya beberapa ruang proses demokratis tampaknya dijalankan dengan penuh kekurangan. Semakin tinggi kecenderungan aparat-aparat negara untuk bersikap otoriter dan biasanya menjadi tidak hormat terhadap hak asasi manusia atau terhadap perwakilan rakyat sebenarnya lewat pemilu, semakin kuat agaknya "mekanisme" masyarakat sipil untuk menawarkan titik balik yang demokratis. "Masyarakat sipil" untuk pertama kalinya tampil sebagai suatu konsep matang pada tahun 1830-an dalam karya Hegel, *Philosophy of*

Right. Konsep ini amat membantu dalam konteks kontemporer Timur Tengah untuk menggambarkan "sebuah refleksi baru tentang apa yang bertahan dalam masyarakat, dalam pencadangan inersia dan opasitas yang dilawankan oleh sebuah masyarakat yang menghadapi krisis untuk menentang aksi—dan memperoleh pengetahuan tentang—para aktor tersebut". Definisi ini muncul dalam karya Robert Fossaert yang begitu rumit, *La Societe*, (enam jilid dipublikasikan di Paris sejak 1977). Dalam kondisi memiliki kemandirian yang istimewa dari kekuasaan negara, "masyarakat sipil Syi'ah" di Irak pada abad ke-20 sesuai benar dengan karakteristik yang diberikan Fossaert di jilid 5 (*Les Etats*) tentang "Les formes de la Societe Civile": "Sebaliknya, akan dipandang sebagai penjaga Masyarakat Sipil semua elemen organisasi sosial yang *merdeka* atau *tampak merdeka* dari kekuasaan Negara, dan bahkan elemen-elemen yang tampaknya menikmati *otonomi* memadai *vis-a-vis* Negara ..." (R. Fossaert, *Les Etats*, Paris, 1981, h. 137 dan h. 152-3. Tekanan dalam aslinya.)

43. Ha'iri, "*Tarjamat*", h. 52.

44. Tentang pemberontakan tahun 1948 (*watsba*) dan eksekusi atas Fahd, lihat Batatu, *The Old Social Classes*, hh. 545-71; bangkitnya kaum Komunis di atas pengorbanan para mujtahid terwujudkan dalam pemberontakan besar terakhir menentang monarki sebelum terjadinya kudeta tahun 1958, yang di Najaf terjadi pada tahun 1956. Tentang pemberontakan ini, Batatu, hh. 749-57, terutama h. 752 menyatakan, "Sejumlah faktor ikut andil dalam memberi kekuatan kepada kaum Komunis di Najaf, kota tersuci kaum Syi'ah. Satu hal, Najaf masih menjadi tempat duduk orang-orang kaya yang penindas dan orang-orang melarat yang dahsyat, seperti keadaannya sebelumnya selama berabad-abad. Hal lain, Najaf pada waktu yang sama tetap menjadi pusat kaum tradisionalis religius yang paling keras kepala dan tempat pembiakan gagasan-gagasan revolusioner yang paling ampuh."

45. Lihat jilid ini, Pengantar Umum, nomor 46 dan naskah yang mendampinginya. *Al-Mutsul Al-'Ulya fil-Islam la fi Bhamdun* ditulis sebagai jawaban atas sebuah undangan yang digalang oleh seorang misionaris Nasrani Amerika kepada sejumlah pejabat agama untuk melawan pesan "materialistis" yang disebarkan Komunisme di Timur Tengah. Pamflet ini, yang bertahun 1954, dipublikasikan ulang di Teheran pada tahun 1983.

46. Shadr, *Fadak fit-Tarikh* (1955). Lihat pengantar Umum, dan "militansi religius", hh. 712-15 (dalam edisi Inggrisnya).

47. Shadr, *Falsafatuna* (1959). Lihat Pengantar Umum.

48. Perincian mengenai karya-karya Shadr dalam hal *ushûl* terdapat pada Pengantar Umum.

49. Lihat secara umum E. Honigmann, "Al-Nadjaf", *Encyclopedia of Islam*, edisi pertama, Leiden, 1936, III, hh. 815-16; J. Mahbuba, *Madi Al-Najaf wa Hadiruha*, Najaf, 3 jilid, 1955-8, terutama jilid 1; edisi Khalili, *Mausu'at*, dikutip dalam jilid ini, Pengantar Umum nomor 52.

50. J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, 1971.

51. Tentang sejarah Al-Azhar, lihat misalnya *Al-Azhar, Tarikhuhu wa Tatawwuruhu*, Kairo, 1964; B. Dodge, *A Millennium of Muslim Learning*, Washington, 1961; A.

Christ Eccel, *Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin, 1984.

52. Lihat keluhan-keluhan dari lulusan Najaf lain yang berasal dari Lebanon, Muhammad Jawad Mughniyyah, *Al-najaf fi alf 'am*, dalam *Min Huna wa Hunak*, Beirut, t.t., hh. 48-50 (aslinya dipublikasikan di Najaf tahun 1957).
53. Perbedaan antara pendidikan di Najaf dan di sebuah universitas Barat akan tampak lebih nyata lagi dalam bagian ini. Namun, menarik untuk dicatat bahwa para lulusan Najaf, seperti Muhammad Mahdi Syamsuddin, menampilkan diri mereka sebagai bagian dari "Universitas Najaf" (*jami'at Al-Najaf*). Lihat Syamsuddin, *Nazam al-hukm wa al-idarah fil-Islam*, Beirut, 1955, halaman sampul. Lihat juga catatan kaki berikutnya dari naskah-naskah Muzhaffar dan Faqih.
54. Deskripsi-deskripsi tentang Najaf dan kurikulumnya dapat ditemukan dalam tulisan F. Jamali, "The theological colleges of Najaf", *The Muslim World*, 50, 1960, hh. 15-22. (Catatan dari luar ini ditulis oleh seorang mantan Perdana Menteri Syi'ah Irak) [selanjutnya akan disebut sebagai Jamali]; Muhammad Ridha Al-Muzhaffar (w. 1964), *Jami'at Al-Najaf Al-Asyraf wa Jami'at Al-qarawiyyin*[Fes, Maroko]), *Majjalat Al-Majma' Al-'Ilmi* (Bagdad), 1964, hh. 293-301 (laporan ini oleh seorang cendekiawan digubah dalam bentuk syair dan dibacakan di hadapan para audiens) [selanjutnya akan disebut sebagai Muzhaffar]; Muhammad Mahdi Al-Asifi (salah satu pemimpin oposisi Islam), *Madrasat Al-Najaf wa Tatawwur Al-Harakah Al-Islamiyyah Fiha*, Najaf, 1964; Mughniyyah, *Al-Najafi fi Alf 'Am*; namun dua analisis yang paling terperinci adalah karya Muhammad Taqi Al-Faqih, *Jami'at Al-Najaf fi 'Ashriha Al-Hadir*, Tyre, Lebanon, t.t. [selanjutnya akan disebut sebagai Faqih. Karya ini sulit untuk dirunut tanggalnya secara persis karena beberapa bagiannya ditulis dalam periode-periode waktu yang berbeda. Keseluruhan tanggalnya agaknya dari 1940-an]; dan karya Muhammad Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, dikutip di atas nomor 9. Jejak-jejak kritisisme terhadap gaya dan kandungan lama dalam sistem Najaf dapat dideteksi dalam pemaparan Jamali, namun terdapat contoh menonjol mengenai kritisisme semacam itu, paling tidak hingga tahun 1970. Lihat 'Ali Al-Zein, *Adwa' Al-Madares Al-Diniyyah fi Al-Najaf*, *Al-'Irfan* (Sidon), 58:3-4, 1970, hh. 307-17. Tentang kurikulum dan kolese-kolese di Iran, bandingkan studi istimewa tentang masa permagangan mujtahid dalam R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Learning and Power in Modern Iran*, London, 1986; M. Fisher, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass., 1980, hh. 12-104.
55. Muzhaffar, h. 296; Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 83; bertentangan dengan Jamali, h. 15, yang memberikan angka-angka jumlah pelajar pada tahun 1954, terdiri atas 326 orang dari Irak, 896 dari Iran, 47 dari Lebanon dan Suriah, dan 665 dari Asia Selatan. Padahal, catat Batatu, terdapat sekitar 6.000 pelajar di Najaf pada 1918. Lihat Batatu, "Iraq's underground Shi'a movements", h. 582. Mengingat definisi mengenai seorang "pelajar" di Najaf yang sedikit membingungkan, sebagaimana bisa dilihat pada bagian ini, ketepatan setiap sensus tidak bisa dipastikan.
56. Muhammad Jawad Mughniyyah, *Tajarib*, Beirut, 1960, h. 61.

57. Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 83.
58. Mengenai pendapatan para ulama dalam hukum Syi'ah, lihat jilid ini, h. 44 (dalam edisi Inggrisnya); kemiskinan banyak mujtahid diungkapkan dalam Jamali, h. 18; namun, untuk eselon-eselon tertinggi hierarki Syi'ah, uang tampaknya tidak menjadi permasalahan serius, teristimewa sejak tahun 1960-an dan sejak adanya dukungan dari banyak pedagang bagi peranan ulama dalam membendung Komunisme. Mahdi Al-Hakim mengatakan pada saya betapa menggelikannya tuduhan penggelapan dana CIA atas dirinya yang muncul pada 1969, mengingat ayahnya sendiri, Ayatullah Muhsin Al-Hakim, menolak dana itu. Tuduhan atas penggelapan itu mengandung ancaman hukuman serendah-rendahnya denda senilai 50.000 pound Lebanon (setara dengan uang sejumlah 20 ribu dolar AS)! Keterangan ini malah memberikan petunjuk mengenai skala pendapatan tunai yang tersedia bagi para mujtahid besar.
59. Sebuah kasus sejarah terkenal tentang pergolakan di Irak abad ke-20 dapat ditemukan di R. Olson, *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1843*, Bloomington, Indiana, 1975.
60. Faqih, di atas, nomor 54.
61. Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 92.
62. Lihat Jamali, h. 16.
63. Bagian berikutnya didasarkan pada karya Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, hh. 92-100; Muzhaffar, hh. 291-300; Faqih, hh. 105-18.
64. Muzhaffar, h. 297.
65. *Ibid.*, h. 299.
66. Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 92.
67. Shadr, *Al-Ma'alem Al-Jadidah*, dikutip dalam Pengantar Umum, h. 48 (edisi Inggrisnya).
68. Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 95.
69. Faqih, h. 107.
70. Muhammad Taqi Al-Hakim, *Al-Usul Al-'Ammah*, dikutip di atas, nomor 33
71. Faqih, h. 111.
72. *Ibid.*, h. 114.
73. *Ibid.*, h. 115.
74. Bahr Al-'Ulum, *Dirasah*, 1964, h. 98.
75. *Ibid.*, h. 99; Faqih, hh. 116-17.
76. Lihat Faqih, bagian berjudul *Syahadat Jami'at Najaf*, hh. 119-30, 146-54.
77. *Ibid.*, h. 120.
78. *Ibid.*, h. 146.
79. *Ibid.*, h. 147.
80. *Ibid.*, h. 148.
81. *Ibid.*, h. 147.
82. *Ibid.*, h. 149.

83. *Ibid.*, h. 150.
84. *Ibid.*, hh. 151-4.
85. Abul-Qasim Al-Khu'i, *Al-Masa'el Al-Muntakhaba*, h. 2 [selanjutnya akan disebut sebagai Masa'il]. Karya ini adalah versi ringkas Ayatullah Al-Khu'i, yang bermukim di Najaf hingga kini. Khu'i selalu menjauhi politik, dan kesaksiannya memperlihatkan derajat konsesus dalam struktur institusional masyarakat sipil Syi'ah di antara para mujtahid yang paling aktif maupun yang paling pendiam.
86. Khu'i, *Masa'il*, hh. 2-3. Tentang kasus *ihtyat*, lihat sebuah contoh dalam kutipan Shadr, nomor 43 di atas.
87. Tentang *khums*, lihat risalah Muhammad Hadi Al-Milani, *Muhadarat fi-Fiqh Al-Imamiyyah, Kitab Al-Khums*, edisi F. Milani, t.p., 1400/1800; N. Calder, Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD, *BSOAS*, 45, 1982, hh. 39-47.
88. H. Algar menyebutkan bahwa di Iran abad ke-19, "para mujtahid terkemuka tidak ragu-ragu menggunakan paksaan" untuk mengumpulkan pajak-pajak, lihat *Religion and State in Iran*, 1785-1906, Berkeley, 1969, h. 12.
89. Dengan adanya tekanan-tekanan dari penguasa Ba'ats di Bagdad, pendulum telah berpindah lagi antara Qum dan Masyhad, namun perspektif lebih diperlukan guna menilai kebangkitan dan keruntuhan standar-standar pendidikan hukum di Iran dan Irak. *Event* politik tidak diragukan lagi akan memiliki dampak menentukan terhadap kurikulum dan peran institusi-institusi pendidikan di kedua negara.
90. Dalam teori umumnya tentang masyarakat, Fossaert menulis dengan sangat tandas tentang fenomena di Iran ini. "Untuk memahami kompleksitas hubungan antara negara dengan masyarakat sipil ... penting untuk menghindari pengidentifikasian tatanan keagamaan dan tatanan politik yang mapan di setiap waktu dan tempat. Para *mullah* Syi'ah sekali lagi telah mendemonstrasikan poin ini, di Iran antara 1976 dan 1979, bahkan jika pun mereka sesudahnya mencoba mengubah tatanan keagamaan mereka menjadi suatu tatanan politik yang baru." R. Fossaert, *La Societe*, jil. 5, h. 167.
91. Lihat sebuah kritisisme yang terselubung oleh Muhammad Baqir Al-Shadr mengenai batasan tentang *risalah 'amaliyyah*, dalam *Khutut Tafsiliyyah 'an Iqtisad Al-Mujtama' Al-Islami*, Beirut, 1979, h. 12; lihat juga jilid ini, Pengantar Umum, h. 13 (dalam edisi Inggrisnya).
92. Muhammad Husayn Kasyif Al-Ghita', *Ashl Al-Shi'a wa Ushuluha*, edisi asli 1930-an, diterjemahkan ke dalam bahasa Pakistan pada 1982 dengan judul *Shi'a: Origin and Faith*.
93. Ketiga buku Kasyif Al-Ghita' dicetak beberapa kali di Irak, Lebanon, Iran, dan Pakistan.
94. Dikutip di atas, nomor 53.
95. Muhammad Husayn Kasyif Al-Ghita', *Tahrir Al-Majallah*, Najaf, c. 1940, I. h. 3.
96. *Ibid.*, h. 4.
97. *Ibid.*, II, h. 326.

98. Fakta bahwa *Tahrir Al-Majallah* tidak dihargai oleh para pengodifikasi kitab Irak sangat mengejutkan. Tidak diragukan lagi posisi sementara 'Abd Al-Razzaq Al-Sanhuri selaku Dekan Sekolah Hukum Bagdad dan dominasi tren pan-Arabis pada masa itu membuat pengaruh Mesir menjadi sesuatu yang lazim.
99. Dalam dokumentasi biografi Khomeini yang paling kaya, hanya terdapat satu kali penjelasan tentang Muhammad Baqir Al-Shadr, dan konteksnya adalah salah satu persaingan menyangkut kedudukan *marja'iyyah* tertinggi. Ini terjadi ketika Khomeini menulis surat yang menawarkan hati putranya, Ahmad. Naskah surat tersebut muncul dalam karya H. Ruhani, *Nehzat-e Imam Khumaini*, Teheran, 1364/1985 (edisi sebelumnya, Qum, 1977), II, hh. 568-9. Surat ini bertanggal 28 Syawal 1390 (27 Desember 1970).
100. A. Taheri, *Khomeiny*, Paris, 1985, h. 163.
101. Untuk perincian mengenai periode ini, lihat Mallat, "Religious militancy" dan "Political Islam".
102. O. Bengio, "Shi's and politics in Ba'tsi Iraq", *Middle Eastern Studies*, 1985, h. 2. Juga P. Marr, *The Modern History of Iraq*, Boulder, Co., 1985, hh. 228-30; P. Sluglett dan M. Farouk-Slluglett, *Iraq since 1958: from Revolution to Dictatorship*, London, 1987, hh. 198, 208.
103. Ha'iri, *Tarjamat*, h. 117. Saya tidak dapat menemukan tanggal tepat telegram tersebut, yang diudarakan dalam program berbahasa Arab dari Radio Teheran. Juga tidak terdapat rekaman permohonan Shadr untuk mencari perlindungan di Iran. Kesenjangan ini telah memicu sejumlah rumor seolah memang merupakan rangkaian peristiwa secara tepat.
104. Ha'iri, *Tarjamat*, h. 123.
105. "Pesan Imam Khomeini", dikutip dalam jilid ini, Pengantar Umum, nomor 29.
106. Lihat 'Ali Al-Wardi, *Tarikh Al-'Iraq Al-Hadits*, jil. 6, *Min 'Am 1920 ila 'Am 1924*, Bagdad, 1976, h. 251. Lihat juga P. Sluglett, *Britain in Iraq* 1914-1932, London, 1976, hh. 300-16.
107. Ini adalah sebuah episode yang terkenal dalam hierarki Syi'ah. Ini bersesuaian dengan "penurunan derajat" Husain Muntazeri dari *Ayatullah* menjadi *Hujjat Al-Islam*.
108. Terhadap hal ini dapat ditambahkan beberapa contoh lain dari "perang gelar", misalnya pengangkatan (secara relatif tiba-tiba) gelar *Hujjat Al-Islam*-nya Khamene'i menjadi *Ayatullah* oleh Majelis Pakar, Juni 1989.
109. Bukanlah spekulasi yang main-main dalam menelusuri sebagian kekerasan hati Khomeini untuk melanjutkan perang melampaui pembebasan wilayah Iran pada 1982 dalam konteks sebuah utang kepada mendiang Muhammad Baqir Al-Shadr. Tentang hubungan umum antara perang dan Dunia Syi'ah dari suatu perspektif Clausewitzian, lihat karya saya "Aux Origines".
110. Batatu, *The Old Social Classes*, h. 49.
111. Bandingkan dengan deskripsi luar biasa tentang fenomena yang serupa di masa Kebangkitan Eropa dalam Lucien Febvre, *Le Probleme de l' Incroyance au Seizieme Siecle*, Paris, 1947, hh. 19-104: "Les bons camarades".

112. Muhammad Jawad Mughniyyah, *Al-Islam wa Al-'Aql*, Beirut, 1967, h. 230.
113. Khu'i, *Masa'el*, h. 3.
114. *Ibid.*, h. 2.
115. *Ibid.*, h. 3. Dalam karya Khomeini *Tahrir Al-Wasilah*, hh. 3-8, tidak ada penjelasan mengenai perbedaan ini, namun sebuah hierarki dikukuhkan di puncak piramid, disertai definisi tentang *marja'* sebagai *mujtahid* yang paling kompeten.
116. Faqih, hh. 130-40.
117. *Ibid.*, h. 131.
118. Daftar ini bersifat tradisional. Lihat misalnya Mawardi (w. 450/1058), *Al-Ahkam Al-Sultaniyyah*, Kairo, edisi kedua, 1966, hh. 5-6, dikutip dari A. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, London , 1981, hh. 89-90.
119. Faqih, h. 131.
120. *Ibid.*, h. 132.
121. *Ibid.*, h. 133.
122. *Ibid.*
123. *Ibid.*, h. 136.

2. Sumber/Asal-usul Konstitusi Iran: Risalah-Risalah Mu<u>h</u>ammad Bâqir Al-Shadr pada 1979

1. Saat ini terdapat sebuah literatur penting tentang perkuliahan-perkuliahan ini. Di antara studi-studi terbaik adalah G. Rose, "*Velayat-e Faqih* and the recovery of Islamic identity in the thought of Ayatollah Khomeini", dalam edisi N. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, hh. 166-88; H. Enayat, "Iran: Khomeini's concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'", dalam edisi J. Piscatori, *Islam and the Political Process*, Cambridge, 1982, hh. 160-80; S. Zubaida, "The ideological Conditions for Khomeini's doctrine of government", *Economy and Society*, II:2, 1982; lihat juga Zubaida, *Islam, the People and the State*, London, 1989, dan ulasan saya dalam *Middle East Reports*, 21:3, Mei/Juni 1991, 46; K.H. Gobel, *Moderne Shiitische Politik und Staatsidee*, Leske, 1984. Norman Calder telah mempublikasikan sebuah studi yang membandingkan pemikiran Khomeini mengenai ulama dan negara dalam karya yurisprudensinya *Kitab Al-Buyu'* dengan karya-karya klasik dalam hukum Syi'ah, teristimewa karya Murtadha Anshari (w. 1281/1864) *Kitab Al-Makasib*. N. Calder, "Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition", *Middle East Studies*, 18, 1982. Kuliah-kuliah Khomeini disampaikan di Najaf antara 21 Januari hingga 8 Februari, 1970 dan dikumpulkan dari catatan-catatan para murid yang diterbitkan di Persia pada 1971. Koleksi ini diterjemahkan oleh H. Algar menjadi "Islam and Government", dan dipublikasikan dalam "Imam Khomeini, *Islam and Revolution*", Berkeley, 1981, hh. 27-151. Terdapat dua edisi berbahasa Arab dari buku ini, dipublikasikan di Beirut, 1979. Menurut Rose, sambil menyebutkan Ahmad Khomeini, edisi aslinya ditulis dalam bahasa Arab. Di sini kami telah menggunakan *Al-Hukumah Al-Islamiyyah*, dipublikasikan di *Dar Al-Tali'a* di Beirut, *Velayat-e Faqih* (versi bahasa Persia), Teheran, 1357/1979, serta versi Inggris dari Algar. Kesemuanya secara berturut-turut selanjutnya akan dikutip

di sini sebagai Khomeini, *Hukumah*; Khomeini, *Velayat*; dan Khomeini, *Government*.

2. Tentang parlemen awal-awal Irak, lihat Muhammad Muzhaffar Al-Adzami, *Political Aspects of the Iraqi Parliament and Election Processes*, 1920-1932, tesis Ph.D, London, 1978; lihat juga E. Kedouri, "The Kingdom of Iraq: A Retrospect", dalam *The Chatham House Version*, London, 1970, hh. 250-265.
3. Batatu, *Old Social Classes*, h.1146.
4. Lihat Muhammad Rasyid Ridha tentang peranan ulama pada saat runtuhnya Kekhalifahan awal 1920-an, dalam karyanya *Al-Khilafa wa Al-Imamah Al-'Uzhma*, Kairo, 1923. Sebuah contoh awal di Mesir tentang perlawanan para ulama terhadap invasi Napoleon didokumentasikan dalam A. Loutfi El-Sayed, "The Role of the *ulama* in Egypt during the Early Ninetenth Century", dalam edisi P.M. Holt, *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 1968, hh. 270-4. Bandingkan E. Said tentang ulama yang akomodatif, *Orientalism*, London, 1978, h. 82.
5. Khomeini, *Hukumah*, hh. 8-9; *Velayat*, h. 8; *Government*, h. 28.
6. Khomeini, *Hukumah*, h. 20; *Velayat*, h. 23, *Government*, h. 37.
7. H. Algar, *Religion and State*, hh. 205-21, edisi N. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, London, 1966.
8. Lihat buku terbaru karya Vanessa Martin, *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906*, London, 1966.
9. Jilid ini, buku-buku dijelaskan dalam Pengantar Umum, nomor 41; lihat juga 'Abd Al-Razzaq Al-Hasani, *Al-Tsawra Al-'Iraqiyyah Al-Kubra*, edisi ketiga, Saida, 1972; A. Rihani, *Muluk Al-'Arab*, Beirut, edisi kedua, 1929, jil. 2, h. 329.
10. Terdapat suatu literatur luas tentang badan-badan konstitusional ini. Karya komparatif terbaik adalah karya Mauro Cappelleti, lihat misalnya "Who watches of the watchmen?", *American Journal of Comparative Law*, 31, 1983, h. 1. Artikel ini, dan studi-studi lain, dikumpulkan dalam M. Cappelletti, *The Judicial Process in Comparative Perspective*, Oxford, 1989. Bandingkan A. Lambton, "Quis custodiest custodes? Some reflections on the Persian theory of government", *Studia Islamica*, 5, 1955, 125-48; 6, 1956, 125-46. Lihat lebih jauh Bab 3, jilid ini.
11. Khomeini, *Hukumah*, h. 10; *Velayat*, h. 11; *Government*, h. 31.
12. Khomeini, *Hukumah*, h. 50; *Velayat*, h. 64; *Government*, h. 62.
13. Khomeini, *Hukumah*, h. 46. Versi bahasa Inggris dan versi bahasa Persianya sedikit berbeda. Lihat Khomeini, *Velayat*, h. 60. Terjemahan Algar terbaca: "Jika sang penguasa menuruti Islam, ia harus mengabdi pada sang *faqîh*, menanyakan kepadanya tentang hukum dan ordonansi-ordonansi Islam guna mewujudkannya. Kalau ini yang terjadi, penguasa sesungguhnya adalah sang *faqîh* itu sendiri, dan kepenguasaan seharusnya secara resmi menjadi milik mereka, untuk diterapkan pula kepada mereka, bukan kepada orang-orang yang diwajibkan untuk mengikuti petunjuk sang *faqîh* menyangkut pengabaian hukum yang mereka lakukan sendiri, h. 60.
14. *"Idza ra'ayta al-fuqaha' 'ala abwab al-salatin, fa-bi'sa la-fuqaha' wa bi'sa al-salatin; wa idza ra'ayta al-salatin 'ala abwab al-fuqaha' fa-ni'ma al-fuqaha' wa-ni'ma al-salatin"*,

pepatah yang dinisbahkan kepada Mirza Muhammad Hasan Al-Syirazi, pemimpin Revolusi Tembakau.

15. Ayatullah Mahmud Taliqani (w. 1979), yang terhitung nomor dua dalam kepopuleran politik di bawah Khomeini, menulis dua kontribusi signifikan pada perdebatan konstitusional di Iran. Kontribusi pertama adalah dalam bentuk publikasi karya Ayatullah Muhammad Husayn Na'ini, *Tanbih Al-Ummah wa Tanzih Al-Millah: Hukumat Al-Nazar-i Islam*, Teheran, 1955 (aslinya 1909). Tentang karya ini oleh Na'ini, lihat studi terperinci A. Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, 1977. Kontribusi kedua muncul dalam artikelnya dalam koleksi penting *Bahtsi dar Baray-e Marja'iyyat va Ruhaniyyat*, Teheran, 1963, hh. 199-211. Tentang *Bahtsi*, lihat A. Lambton, "A reconsideration of the position of the *marja' al-taqlid* and the religious institution", *Studia Islamica*, 20, 1964, 115-35. Tentang Taliqani secara keseluruhan, lihat M. Bayat, "Mahmud Taleqani and the Iranian revolution", dalam edisi M. Kramer, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder Co., 1987, hh. 67-94.
16. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Lamha Fiqhiyyah*, dikutip dalam jilid ini, Pengantar Umum, nomor 76.
17. QS Al-Syûrâ (42): 38, *wa amrukum syura baynakum*.
18. Khomeini, *Hukumah*, hh. 103-4. Kutipan-kutipan dalam bahasa Arab dalam *Velayat*, h. 146; *Government*, h. 109.
19. Lihat *Kitab al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahi 'an al-munkar* [dalam referensi pada Al-Quran, QS Ali 'Imrân (3):104, 114; Al-A'râf (7): 157; Al-Hajj (22): 41; Luqmân (31): 17], dalam Ruhullah Al-Khomeini, *Tahrir Al-Wasilah*, edisi kedua, Beirut, 1985, I, hh. 424-44; dan uraian baris per baris oleh A. Mutahhari, *Mustanad Tahrir Al-Wasilah*, Qum, 1403/1983.
20. Terdapat sebuah kesenjangan dalam pengetahuan kita akan perkembangan pemikiran konstitusional Shadr. Karya tentang *Mujtama'una*, yang dijanjikan sebagai kelanjutan dari *Iqtishaduna* dan *Falsafatuna*, barangkali tidak pernah ditulis. Hingga 1979, pemikiran konstitusional Shadr yang sarat "napas" politik harus dibandingkan dengan karya-karyanya tentang sejarah (*Fadak, Ahl Al-Bayt, Dawr Al-A'immah*), dan tentang fiqih (*Al-Fatawa Al-Wadhihah*). Artikel-artikel yang dipublikasikan sebagai tulisan editorial dalam jurnal *Al-Adwa'* dan dikumpulkan dalam *Risalatuna* tidak memberikan sebuah pandangan yang sistematik tentang pemikirannya. (Seluruh rujukan ini disebutkan dalam jilid ini, Pengantar Umum, hh. 7-19 [dalam edisi Inggrisnya].) Bagaimanapun, tidak diragukan lagi bahwa Shadr pasti telah mempersembahkan refleksi yang luar biasa bagi struktur konstitusional negara Islam, dan jejak-jejaknya dapat ditemukan dalam karya 'Izz Al-Din Salim, *Al-syahid Al-Shadr, ra'ed harakat al-taghyir fi al-ummah, Tawhid*, 27, 1407/1987, hh. 25-39. Mendiang Mahdi Al-Hakim telah mengatakan kepada saya adanya cetak biru oleh Shadr awal 1960-an, namun kematiannya yang tidak disangka-sangka telah menghalangi terwujudnya setiap perincian lebih jauh tentang pembentukan pemikiran konstitusional Shadr muda.
21. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Manabi' Al-Qudrah*, dikutip dalam Pengantar Umum, nomor 76.

22. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Khilafat Al-Insan*, dikutip dalam Pengantar Umum, nomor 76 [selanjutnya akan disebut sebagai *Khilafat*].
23. Terjemahan A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, Lahore, 1934.
24. Sebab turunnya ayat QS Al-Mâ'idah (5):44 diungkapkan dalam *tafsir-tafsir* awal. Lihat, misalnya Thabari (w. 310/923), *Tafsir*, Kairo, t.t., jil. 10, hh. 338-40. Tentang genre "sebab turunnya wahyu", lihat A. Rippin, "The exegetical genre *Asbab Al-Nuzul*: a bibliographical dan terminological survey", *BSOAS*, 48, 1985, 1-15.
25. Kata *syahadah* mengandung sejumlah makna. Ia bisa bermakna kesaksian sekaligus kesyahidan (dan ia bermakna pula, sebagaimana didiskusikan dalam Bab 1, diploma). Untuk sebuah pemaparan "revolusioner", lihat Mahmud Taliqani, *Jihad va Shahadat*, Teheran, 1963, diterjemahkan oleh R. Campbell, dan dicatat oleh H. Algar, dalam karya Mahmud Taleghani, *Society and Economics in Islam*, Berkeley, 1982, hh. 75-105, terutama pada h. 99.
26. Shadr, *Khilafat*, h. 24.
27. Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Al-Syahir bi-Tafsir Al-Manar*, Kairo, edisi ketiga 1367/1947, VI, hh. 397-8.
28. Sayyid Quthb, *Fi Zilal Al-Qur'an*, Beirut, edisi terbaru, 1973, II, h. 887. Untuk sebuah analisis terbaru dari *Zilal*, dan sebuah perbandingan dengan *Manar*, lihat O. Carre, *Mystique et Politique, Lecture Revolutionnaire du Coran par Sayyid Quthb, Frere Musulman Radical*,, Paris, 1984.
29. Quthb, II, h. 897.
30. Tentang karakter-karakter itu, lihat studi R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, 1969; dan G. Kepel, *Le Prophete et le Pharaon*, Paris, 1984.
31. Muhammad Husayn Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut, 1970.
32. Muhammad Al-Husayni Al-Syirazi, *Taqrib Al-Qur'an ilal-Adzhan*, Beirut, 1980.
33. Syirazi, VI, h. 91.
34. *Ibid.*, h. 92.
35. Thabathaba'i, VI, h. 366.
36. *Ibid.*, h. 363.
37. Tekanan disediakan.
38. Thabathaba'i, VI, h. 362.
39. Lihat juga perujukannya pada konsep Syi'ah tentang *'ismat*, keterhindaran dari doa, *id.*, h. 362. Muhammad Baqir Al-Shadr memiliki sebuah definisi menarik tentang *'ismat*, yang berbeda dengan penyamaan klasik kata-kata tersebut dengan kesucian Dua Belas Imam dari dosa dan kesalahan. Secara metaforis, kata itu digambarkan dalam karyanya, *Ahl Al-Bayt* sebagai "ungkapan penyerapan total para Imam terhadap Pesan [Islam], dan penjelmaan mereka atas seluruh unsur Pesan ini dalam wilayah-wilayah spiritual, intelektual dan mental," *Ahl Al-Bayt*, dikutip pada nomor 76 Pengantar Umum, h. 74 [dalam edisi Inggrisnya].
40. Thabathaba'i, VI, hh. 356-366.
41. *Ibid.*, hh. 350-6.

42. Kepedulian politik Thabathaba'i secara umum terbatas. Hingga meninggal dunia pada 1983, dia tetap menyisihkan diri dari dunia politik, kendati tidak bersifat antagonistik terhadap institusi-institusi pendidikan lebih tinggi yang disponsori oleh Syah. Dalam tulisan-tulisannya, sebagaimana dalam tulisan Henry Corbin (yang begitu dekat dengannya), aspek-aspek esoterik dan spiritual Syi'ah mendapatkan tekanan yang paling kuat. Lihat karya Thabathaba'i, *Ijtihad va taqlid dar Islam va shi'a* dan *Vilayat va za'amat*, keduanya dalam *Bahtsi*, di atas, nomor 15. Tentang Thabathaba'i dalam konteks Iran dan studinya tentang aspek gnostik Islam, lihat S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, NY, 1980, h. 138, dan pengantar oleh H. Nasr untuk karya Thabathaba'i *Shi'ite Islam*, Albany, NY, 1975.
43. Dalam tafsir awal Syi'ah tidak terdapat jejak tentang pembedaan yang ditulis Shadr ini. Perujukannya pada *rabbaniyyun* sebagai para Imam dan *ahbar* sebagai ulama, tidak ditemukan dalam dua tafsir Syi'ah klasik: Abu Ja'far Al-Thusi (w. 460/1067), *Al-Tibyan*, Najaf, t.t., jil. 3, hh. 526-9; Abu 'Ali Al-Thabarsi (abad sebelas/dua belas), *Majma' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut, t.t., jil. 6-7, hh. 101-4. *Sabab Al-nuzul* yang mereka terangkan serupa dengan penafsiran Sunni. Kedua penafsir itu sama-sama menjelajahi universalitas ayat tersebut atau batasan-batasannya pada peristiwa-peristiwa "Yahudi". Bandingkan Thusi, hh. 528-9 dan Thabarsi, hh. 103-4 dengan Thabari, di atas, nomor 24.
44. Shadr, *Khilafat*, h. 50.
45. Terdapat korelasi menyeluruh antara *tafsir* ayat 44 surah ke-5 dengan pandangan dunia politik serta peranan kelima penafsir. Korespondensi ini bagaimanapun seharusnya tidak terlalu ditekankan. Thabathaba'i banyak bicara tentang isu-isu politik dan sosial, dan kadang-kadang mengkritik hukum-hukum di Iran (Akhavi, *Religion and Politics*, h. 127). Cendekiawan Karbala, Muhammad Al-Husayni Al-Syirazi terlibat secara langsung dengan dunia sang Kaisar, dan kakaknya, Hasan, sangat aktif dalam dunia Syi'ah hingga dia terbunuh di Beirut,1980; putra lelakinya yang lain, Muhammad, tetap terlibat dalam politik Irak hingga kini, dari basisnya di Qum. Peran politik Ridha tentu saja penting, tanpa mengabaikan tafsirnya terhadap ayat tersebut. Mengenai tesisnya tentang negara Islam, lihat secara khusus dalam *Al-Khilafah wa Al-Imamah Al-'Uzma*, dikutip di atas, nomor 4.
46. Shadr, *Iqtishaduna*, hh. 359-60.
47. Untuk perincian lebih jauh, lihat jilid ini, Bab 4.
48. Shadr, *Iqtishaduna*, hh. 331, 656.
49. Lihat Pengantar Umum, nomor 73, 75. *Manabi' Al-Qudrah fi Dawla Al-Islamiyyah* selanjutnya akan disebut sebagai *Manabi'*.
50. Shadr, *Manabi'*, h. 9.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, hh. 12, 13.
53. *Ibid.*, hh. 14-24.
54. *Ibid.*, h. 17.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*, h. 32.

57. *Ibid.*, hh. 40, 41.
58. Dalam Konstitusi Iran 1979, ini muncul sebagai sebuah kepedulian penting terhadap "Bill of Rights (Undang-Undang tentang Hak Asasi Manusia)" yang baru; lihat terutama bagian awal tentang "ekonomi sebagai alat dan bukan tujuan" dan Pasal 3, paragraf 12. Lihat secara umum Hamid Algar, "Social justice in the ideology and legislation of Islamic revolution of Iran", dalam edisi L. Michalak dan J. Salacuse, *Social Legislation in the Contemporary Middle East*, Berkeley, 1986, hh. 17-60; S. Bakhash, "Islam and Social Justice in Iran", dalam edisi M. Kramer, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, hh. 95-116.
59. Ini didiskusikan lebih terperinci dalam tulisan saya "Religious militancy" dan "Political Islam".
60. Pesan ini kerap muncul dalam literatur tentang oposisi Islam Irak. Lihat misalnya halaman belakang *Al-Hiwar Al-Fikri was-Siyasi*, (Teheran), 30-I, 1985; Ha'iri, *Tarjamat*, hh. 151-2. Dalam bahasa Inggris, pesan tersebut direproduksi dengan judul "Baqit Al-Sadr's last message on the unity of Ummah", dalam edisi K. Siddiqui, *Issues in the Islamic Movement*, London, 1981, h. 57.
61. Lihat Yann Richard, "Du nationalisme a l'islamisme: dimensions de l'identite ethnique en Iran", dalam *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, 1988, hh. 267-75.
62. *Lamhah* di sini selanjutnya akan dikutip sebagai *Catatan*. *Catatan* diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh Abbas Al-Bostani di Ahl el-Beit Press, 1983. Karya ini muncul kembali dengan sebuah pengantar oleh Pierre Martin dalam *Les Cahiers de l'Orient*, 8-8, 1987-8, hh. 164-78.
63. Shadr, *Catatan*, h. 27.
64. Untuk catatan-catatan yang baik dewasa ini, lihat Gary Sick, *All Fall Down*, London, 1985, hh. 154-6; Dilip Hiro, *Iran under Ayatollahs*, London, 1985, hh. 91-3; E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, 1982, hh. 527-9; F. Hoveyda, *The Fall of The Shah*, London, 1980, hh. 149-51.
65. Lihat jilid ini, Bagian 1, Pengantar.
66. Di atas, nomor 15.
67. Dilaporkan dalam surat-surat kabar itu bahwa seorang pembantu Khomeini secara pribadi pada 3 Februari menyebutkan "bahwa 'rancangan global' Konstitusi untuk Republik Islam yang diusulkan tengah ditulis, namun tidak keseluruhannya", *New York Times*, 4 Februari, 1979. Namun, dalam konferensi persnya pada hari itu, Khomeini hanya menyinggung secara tak langsung tentang sebuah dewan yang akan mulai dibentuk untuk menyusun sebuah konstitusi baru. Lihat Foreign Broadcast Information Service, *Daily Report: Middle East and Africa* (Washington), 5 Februari 1979. Konstitusi tersebut memang disusun oleh dewan itu beberapa bulan kemudian.
68. Kerumitan penting yang signifikan berasal dari ambiguitas judul Arab untuk *Catatan*. Terdapat gagasan tentang sebuah kepastian yang, jika dimasukkan dalam terjemahan sebagai "sebuah catatan hukum awal tentang proyek konstitusi bagi Republik Islam Iran *itu*", bisa memperlihatkan bahwa proyek semacam itu memang sudah ada, dan bahwa Shadr mengomentari hal tersebut dalam *Catatan*. Tekanan argumen kami, bagaimanapun, adalah bahwa unsur

kepastian ini tidaklah ada, seperti juga *tidak ada* dokumen yang sifatnya konstitusional waktu Shadr menulis *Catatan*-nya. Shadr tidak menggarap karyanya itu atas dasar naskah yang sudah ada sebelumnya. *Catatan*-nya adalah sebuah jawaban untuk sebuah pertanyaan yang "sedang beredar" ketika itu. Signifikan pula, baik dalam konteks internasionalisme Syi'ah maupun dalam konteks kepemimpinan intelektualnya di seluruh komunitas, bahwa *Catatan* muncul sebagai jawaban bagi pertanyaan yang ditujukan kepadanya oleh para *mujtahid* Lebanon, dan yang paling menonjol di antaranya adalah kerabat-kerabat Muhammad Mahdi Syamsuddin, pemimpin dewan Syi'ah Lebanon saat ini dan Ragheb Harb, yang di kemudian hari dibunuh oleh orang-orang Israel, 1984, karena peranannya dalam Pertahanan Lebanon Selatan.

Dimensi signifikan lainnya adalah peranan *Catatan* selaku sebuah cetak biru konstitusional bagi Republik Islam Iran yang pertama. Argumentasi kami didasarkan pada keyakinan bahwa *Catatan* adalah unsur terpenting bagi Konstitusi Iran yang diadopsi pada 1979 karena kesamaan-kesamaan—yang terkadang bahkan kesamaan kata per kata—dari institusi-institusi yang diadopsi dalam kedua naskah terlalu signifikan untuk dianggap kebetulan (lihat juga catatan-catatan kaki berikutnya). Dalam percakapan-percakapan saya dengan para cendekiawan Iran, agaknya tampak beberapa keengganan untuk mengakui bahwa relevansi *Catatan* sekuat yang saya nyatakan. Lebih banyak lagi kejelasan akan datang dari tulisan yang saat ini tengah digarap oleh Ahmad Jalali di Oxford mengenai kelahiran Konstitusi Iran.

69. S. Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs*, New York, 1984, h. 74. Ini dikonfirmasikan oleh M. Bayat, mengutip M. Bazargan, Perdana Menteri Republik Islam pertama, "Tidak ada kertas kerja pendahuluan tentang Konstitusi yang ditulis ketika Khomeini masih bermukim di Paris, tidak ada pula rancangan yang ditulis atas kerja sama dengan Pemerintah Sementara dan Dewan Revolusi dengan persetujuan Khomeini dan ulama-ulama lain menunjukkan sedikitnya referensi tentang hal tersebut [aturan para *faqih*]. Naskah itu ditemukan belakangan, dalam rancangan Konstitusi final yang disusun oleh Dewan Para Pakar di bawah arahan Khomeini." Bayat, "Mahmud Taleqani", hh. 79-80.
70. Saya berterima kasih atas sepotong informasi ini kepada Professor Hamid Algar.
71. QS Al-Kahfi (18): 109; Shadr, *Catatan*, h. 23.
72. Shadr, *Catatan*, h. 24.
73. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, London, 1940 (aslinya dalam bahasa Jerman, 1884).
74. Naskah Konstitusi dikutip mengikuti edisi M. Watani, *Majmu'e-ye Kamel-e Qavanin-e Madani-Asasi*, Teheran, 1364/1985.
75. Sebagai contoh, relevan dengan konteks ini adalah Pasal 2 Konstitusi interim Irak, 1970. Naskah dalam jurnal *Al-Haqq*, (Kairo), September 1972, hh. 134-49.
76. Tentu saja hal benar bagi para pemikir Islam lainnya, misalnya Khomeini dan Mawdudi asal Pakistan. Lihat sebuah diskusi menarik tentang Konstitusi Pakistan, dalam N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London, 1976, hh. 173-83.

77. Shadr, *Catatan*, h. 17.
78. *Ibid.*, h. 24.
79. *Ibid.*, h. 21.
80. *Ibid.*, h. 24.
81. Khomeini, *Hukumah*, h. 49; *Velayat*, h. 63; *Government*, h. 62; Harus dicatat bahwa Khomeini tidak membela keharusan adanya *satu* orang *faqîh* untuk memimpin pemerintahan. Dalam perkuliahannya, 1970, dia mendesak kekuasaan ada pada kerja sama beberapa faqih: "pemerintahan sang *faqîh* atas *faqîh-faqîh* yang lain tidak mengizinkan dirinya untuk menugaskan mereka atau menunjuk mereka karena seluruh *fuqâhâ* sama dalam hal kapasitas mereka (*ahliyya*) ... *fuqâhâ* harus bekerja sendiri atau bersama-sama untuk menegakkan sebuah pemerintahan hukum", *Hukumah*, h. 51.
82. Shadr, *Catatan*, h. 25.
83. Khomeini, *Hukumah*, h. 41; *Velayat*, h. 52-3; *Government*, h. 55.
84. "Masyarakat, *al-sha'b*", Shadr, *Catatan*, h. 15.
85. *Ibid.*, h. 19.
86. Ini serupa dengan pemisahan kekuasaan dalam sistem Prancis.
87. Shadr, *Catatan*, h. 20. Wilayah sekebutuhan (atau wilayah vakum, *faragh*) adalah sebuah konsep yang diangkat dari karya Shadr *Iqtishaduna*, lihat Bagian II. Wilayah ini mengacu pada bahasa yang digunakannya pada 1979 untuk wilayah-wilayah hukum yang harus ditangani tanpa petunjuk kasus sebelumnya. Tidak adanya kepastian dalam konsep ini, tidak mengejutkan, berada di jantung perdebatan parlementer yang paling sulit di masa Iran pasca-Revolusi. Lihat Bab 4.
88. Shadr, *Catatan*, h. 21.
89. *Ibid.*, h. 20.
90. *Ibid.*
91. Lihat tentang Dewan Pelindung, Bab 3.
92. Shadr, *Catatan*, h. 21.
93. *Ibid.*, hh. 20-1.
94. Melalui komandonya atas tentara. Lihat supra nomor 89 dan naskah yang mendampinginya.
95. Shadr, *Catatan*, h. 20.
96. *Ibid.*, h. 21.
97. *Ibid.*, h. 22.
98. *Ibid.*, h. 21.
99. *Ibid.*, h. 21. Tentang kesamaan-kesamaan lebih jauh antara *Catatan* karya Shadr dan Konstitusi Iran, lihat analisis yang baik dari Muhammad 'Abdallah, *Dawlat Wilayat Al-Faqih, Dirasat wa Buhuts*, Teheran, 2:8, 1403/1983, hh. 97-127.

3. Dekade Pertama Konstitusi Iran: Masalah-Masalah dari Cabang yang Terendah

1. L. Carroll, *Through the Looking Glass*, dalam *Complete Works*, London, 1939, h. 196.
2. "Khutbah Pendeta Hoadly yang diucapkan di hadapan Raja, 31 Maret 1717", dikutip dalam edisi W. Lockhart, Y. Kamisar dan J. Choper, *Constitutional Law, Cases, Comments, Questions*, Chichago, edisi ketiga, 1970 (edisi pertama, 1964), h. 1. Koleksi kasus-kasus ini digunakan secara luas di sekolah-sekolah hukum Amerika.
3. Pasal 61, mod. 1974, dari Konstitusi Prancis menyatakan: *"Les lois organiques avant leur promulgation, et les reglements des assemblees parlementaires, avant leur mise en application, doivent etre soumis au Conseil Constitutionnel qui se prononce sur leur conformite a la Constitution. Aux memes fins, les lois peuvent etre deferees au Conseil Constitutionnel, avant leur promulgation, par le President de la Republique, le Premier Ministre, le President de l'Assemblee Nationale, le President du Senat ou soixante deputes ou soixante senateurs. Dans les cas revus aux deux articles precedents, le Conseil Constitutionnel doit statuer dans le delai d'un mois. Toutefois, a la demande du Gouvernement, s'il y a urgence, ce delai est ramene a huit jours."* Terdapat literatur luas tentang Conseil Constitutionnel. Keputusan-keputusan utama dikumpulkan dan didiskusikan dalam L. Philip dan L. Favoreu, *Les Grandes Decisions du Conseil Constitutionnel*, Paris, edisi ke-4, 1986; lihat juga Francois Luchaire, *Le Conseil Constitutionnel*, Paris, 1980; L. Hamon, *Les Juges de la Loi*, Paris, 1987. Baru-baru ini, sebuah amandemen telah diusulkan oleh Presiden Prancis untuk mengizinkan warga negara pribadi memiliki akses langsung pada Conseil tersebut, namun kelompok oposisi tidak mengusahakan suatu upaya yang bisa meloloskan proposal tersebut melalui mayoritas memadai yang dibutuhkan oleh sebuah perbaikan konstitusional.
4. Lihat misalnya Konstitusi Suriah, tahun 1973, Pasal 3(1): "Agama Presiden Republik haruslah Islam." Kutipan berasal dari edisi A. Blaustein dan G. Flanz, *Constitutions of the Countries in the World*, jilid 16, New York (diterbitkan Juni 1974).
5. Pada 29 Juli 1985, Dewan Para Pakar hanya menerima pencalonan tiga kandidat presiden. Pencalonan Bazargan ditolak. Dalam pemilihan presiden Juli 1989, dari sekitar 80 nama, Dewan menetapkan dua nama.
6. Pasal 71: "Parlemen memiliki kekuatan untuk mengatur segala hal, dalam batas-batas yang ditetapkan oleh Konstitusi."
7. Didiskusikan dalam Bab 4, jilid ini.
8. *Marbury vs. Madison*, I Cranch 137 (1803).
9. Khu'i, *Al-Masa'el Al-Muntakhabah*, h. 8. Khomeini, *Tahrir Al-Wasilah*, I, h. 3. (Perhatikan sebuah perincian menarik dalam perkembangan Khomeini. Dalam bagian pengantar mengenai *ijtihad*, Khomeini menulis bahwa *marja' al-taqlid* haruslah seorang ilmuwan [*'alim*], *mujtahid*, adil [*'adil*], saleh [*wari' fi din allah*], *dan* tidak terlibat dalam urusan-urusan duniawi [*ghayr mukibb 'alad-dunia*]." Ini berbeda dengan tekanan-tekanan perkuliahan Najaf tentang *wilayat al-faqih*.) Kualifikasi-kualifikasi tradisional lainnya dilekatkan pada sosok

sang hakim, dan dimasukkan dalam *kitab al-qada'* (bab-bab tentang kehakiman), *Tahrir Al-Wasilah*, II, hh. 366-8.

10. Khomeini dikenal mengulang-ulang pernyataan bahwa dia adalah "seorang Husayni, bukan Hasani."
11. Ibn Khaldun (w. 808/1406), *Al-Muqaddimah*, Kairo, t.t. (edisi Matba'ah Tijariyyah), Bab 34, h. 542.
12. *Ibid.*
13. Juga Montesquieu, *L'Esprit des Lois*: "Kekuatan (*puissance*) kehakiman menjadi, demikian dikatakan, tidak tampak dan tak berdaya". dalam *Oeuvres Completes*, Paris, 1964, h. 587.
14. *The Federalist Papers* (1787-8), New York, 1961, kertas 78 (A. Hamilton), h. 469.
15. John Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Massachussets, 1980, hh. 4-5. Lihat juga J. Choper, *Judicial Review and the National Political Process*, Chichago, 1980, h. 10. Kedua buku ini, terutama karya Ely, banyak dipuji di Amerika Serikat karena teori-teori mereka tetang peninjauan kembali perkara dalam sistem hukum Amerika. Untuk perdebatan ini, lihat karya saya *Al-mahkamah al-'ulya al-amirkiyyah fi al-niqash al-qanuni al-mu'assir*, dalam *Proche-Orient Etudes Juridiques*, 1987, hh. 9-26.
16. Misalnya, di Prancis, sang Presiden Republik, Pasal 15; di Amerika Serikat, sang Presiden, Pasal II Bagian 2.
17. Prinsip (yang telah dikutip pada Bab 2) dibukanya pasal berisi bab mengenai kekuasaan eksekutif lebih jauh lagi mengukuhkan posisi sekunder kepresidenan, yang "menjadi posisi resmi tertinggi dalam negara" di bawah "sang kepemimpinan".
18. Di Amerika Serikat, tuduhan kesalahan hanya digunakan sekali, yakni untuk melawan Presiden Andrew Johnson, 1868. Pada 1974, Presiden Nixon memilih untuk mengundurkan diri setelah Komite Kehakiman Parlemen melalui pemungutan suara merekomendasikan tiga ayat tuduhan. Lihat secara umum J. Labovitz, *Presidential Impeachment*, New Haven, 1978.
19. Hiro, *Iran Under the Ayatollahs*, hh. 181-2; S. Bakhash, *The Reign*, hh. 125-65, terutama hh. 159-62.
20. Khutbah yang dimuat dalam *Keyhan Hava'i*, 6 Januari 1988.
21. Surat Khomeini dimuat dalam *Keyhan Hava'i*, 13 Januari 1988. Sebuah terjemahan muncul dalam *Summary of World Broadcasts: Middle East and Africa* [selanjutnya disebut SWB], (London), 8 Januari, 1988, h. A/7. Tentang surat ini saat ini, lihat J. Reissner, "Der Imam und die Verfassung; zur politischen und staatsrectlichen Bedeutung der Direktive Imam Khomeinis vom 7 Januar 1988", *Orient*, 29:2, 1988, hh. 213-36. Surat itu bertanggal 6 Januari, namun dirilis ke tengah publik keesokan harinya, 7 Januari.
22. Muntazeri, menanggapi surat Khomeini tanggal 6 Januari, *SWB*, 11 Januari 1988, h. A/6.
23. Ini merujuk pada karya Muhammad Baqir Al-Najafi, w. 1266/1850, yang dikenal sebagai *Sahib Al-Jawahir*, dan pada karya Al-'Allamah Al-Hilli (w. 726/1325) *Tahrir Al-Ahkam Al-Syar'iyyah*.

24. Tentang *anfâl*, yang menurut teori ekonomi Shadr dikaitkan dengan "milik negara" (*Iqtishaduna*, h. 421), lihat Bab 4.
25. *Marbury*, pada. 178.
26. *Ibid.*, pada 176.
27. Surat dari Khamene'i kepada Khomeini, dalam *Ettela'at* (Teheran), 12 Januari 1988; *SWB*, 13 Januari 1988.
28. Surat dari Khomeini kepada Khamene'i, dalam *Ettela'at*, 12 Januari 1988; *SWB*, 13 Januari 1988.
29. Juni 1989, Khamene'i ditunjuk sebagai *rahbar* kedua di Republik Islam Iran, dan di-*upgrade* gelarnya menjadi *Ayatullah*. Tanpa jaminan ulang dari dukungan Khomeini setelah teguran yang ditujukan kepada interpretasi Khamene'i tentang *wilayat al-faqih*, pencalonannya (Khamene'i) akan sulit meyakinkan Majelis Para Pakar. Kemunduran Ayatullah Muntazeri sendiri merupakan hal signifikan dan peristiwanya belum sepenuhnya didokumentasikan di Iran. Diharapkan bahwa komunike Profesor Mottahedeh tentang subjek ini (SOAS Middle East Forum, 17 Mei 1991) akan dirilis segera.
30. *SWB*, 16 Januari 1988, h. A/6. Tekanan ditambahkan.
31. *SWB*, 8 Januari 1988, h. A/8.
32. *Ibid.* Bahkan dalam suratnya, 6 Januari, Khomeini enggan melakukan campur tangan, "Setelah sapaan dan penghormatan, saya tidak menghendaki bahwa setiap kontroversi harus muncul dalam titik persimpangan yang sensitif ini, dan saya percaya bahwa dalam kondisi-kondisi semacam itu, diam adalah sikap terbaik." Bandingkan keheningan konstitusional dalam konteks Amerika, lihat L. Tribe, "Toward a syntax of the unsaid: construing the sounds of congressional and constitutional silence", *Indiana Law Journal*, 57, 1982, 515, dipublikasikan juga sebagai Bab 4 dari karyanya *Constitutional Choices*, Cambridge, Mass., 1985.
33. *SWB*, 8 Januari 1988, h. A/8.
34. Shakespeare, *Hamlet*, III, i, 66 (edisi G. Hibbard, Oxford, 1987).
35. Lagi-lagi, menarik juga untuk menarik sebuah persamaan dengan Mahkamah Agung Amerika Serikat pada era *New Deal*, ketika mayoritas hakim tidak membiarkan hukum-hukum baru Presiden Roosevelt diterima secara konstitusional, dengan dasar bahwa campur tangan pada urusan-urusan ekonomi tidak sesuai dengan klausul-klausul Konstitusi tentang "perdagangan" dan "proses sesungguhnya (*due process*)". Lihat, misalnya, *Schlechter Poultry Corp.* v. *US*, 295 *US* 495 (1935), membatalkan Undang-Undang Perbaikan Industri Nasional (*The National Industrial Recovery Act*), 1933, karena "upaya melalui pasal-pasal hukum tersebut untuk menetapkan jam kerja dan upah para pekerja oleh sang terdakwa dalam bisnis *intrastate* bukanlah suatu tindakan sah kekuasaan federal", pada nomor 550; *Carter* vs. *Carter Coal Co.*, 298 US 238 (1936), membatalkan sebuah undang-undang yang mengatur waktu maksimum dan upah minimum dalam tambang-tambang batubara; dan formulasi dalam *Railroad Retirement Board* v. *Alton Railroad Co.*, 295 US 330 (1935) pada nomor 338 menyatakan, "Jelas bahwa [peraturan-peraturan hukum terbaru] benar-benar secara esensial hanya terkait dengan kesejahteraan sosial para

pekerja dan karena itu terlepas dari setiap regulasi perdagangan semacam itu." Isu ini akhirnya terselesaikan dengan memberi keuntungan kepada Presiden setelah terjadinya beberapa perubahan dalam keanggotaan Mahkamah Agung. Menjelang 1937, *National Labor Relations* v. *Jones Steel Corp.*, 301 US 57, memulai kecenderungan arus balik dengan mempertahankan konstitusionalitas Undang-Undang Hubungan Kerja Nasional (*National Labor Relations Act*) tahun 1935.

36. *SWB*, 18 Januari 1988, h. A/1.
37. *SWB*, 12 Januari 1988, h. A/5.
38. *SWB*, 16 Januari 1988, h. A/6.
39. Surat-surat kepada Khomeini, juga pesan-pesan Khomeini sebagai balasannya, dapat ditemukan dalam *SWB*, 8 Februari 1988, h. A/6. Pesan Khomeini bertanggal 6 Februari 1988.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. *Ibid.* Lagi-lagi, ini merupakan ingatan terhadap ancaman yang dikeluarkan melalui rencana "Paket Pengadilan (*Court-packing*)" Presiden Roosevelt. Khomeini jadinya melemahkan kekuatan *blocking* Dewan Pelindung dengan meningkatkan jumlah pengawas konstitusional menjadi suatu mayoritas baru.
43. *Ibid.*
44. Pasal 112 setelah diperbaiki. Saya berterima kasih kepada kolega saya, Ja'far Delshad, yang telah menyediakan naskah orisinal amandemen-amandemen konstitusional. Naskah tersebut kini dapat ditemukan dalam publikasi tahunan mengenai hukum oleh Kementerian Keadilan, *Majmu'e-ye Qavanin*, Tahun 1368 (1989-90), Teheran, 1369 (1990-1), hh. 455-68.
45. Perincian-perincian ini untungnya disediakan oleh Chris Rundle, seorang cendekiawan terkemuka dalam masalah Iran yang bermarkas di Kantor Luar Negeri Inggris.
46. Lihat perincian pada detail-detail substantif yang berhubungan dengan hukum agraria, jilid ini, Bab 4.
47. Lihat naskah Rancangan Undang-Undang ini dan diloloskannya menjadi Undang-Undang oleh Majma' dalam Kementerian Keadilan, *Majmu'e-ye Qavanin*, Tahun 1369 (1990-1), Teheran, 1370 (1991-2), hh. 731-75.

Pengantar Bagian Kedua

1. Dalam bahasa Arab, 'Abd Al-Jabbar Al-Rifa'i, *Fihrist Al-Iqtisad Al-Islami I-VII*, *Al-Tawhid*, no. 20 (1986) hingga no. 27 (1987); dalam bahasa Jerman dan Inggris, V. Nienhaus, *Literature on Islamic Economics in English and in German*, Koln, 1982.
2. Ulasan tentang literatur tersebut dapat ditemukan dalam T. Kuran, "On the notion of economic justice in contemporary Islamic thought", *IJMES*, 21, 1989, 171-91; "The economic system in contemporary Islamic thought: interpretasi and assesment", *IJMES*, 18, 1980. 135-64. Kritik Kuran didasarkan terutama pada literatur yang dihasilkan dalam bahasa Inggris. Sebuah analisis menarik

dapat ditemukan dalam Biancamaria Amoretti, "Pour une analyse politique de l'economie islamique", *La Pensee*, 229, 1982, 62-70.

3. Muhammad 'Abd Al-Mun'im Al-Jamal, *Mausu'at Al-Iqtisad Al-Islami*, Kairo, 1980, 2 jilid.
4. Lihat misalnya Pedro Chalmeta, "Au sujet des theories economiques d'Ibn Khaldun", *Rivista degli Studi Orientali*, 1983, 93-120; J. Spengler, "Economic thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, 1963-4, 268-306.
5. S. Mahmassani, *Les Idees Economiques d'Ibn Khaldoun. Essai Historique, Analytique et Critique*, Lyon, 1932. Aslinya adalah sebuah tesis doktoral di University of Lyon.
6. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Iqtishaduna*, edisi pertama dalam dua jilid, 1961. Lihat jilid ini Bab 4, nomor 21 dan *passim*. Untuk referensi yang lebih mudah, *Iqtishaduna* mulai sekarang akan dikutip dalam buku ini sebagai *I* diikuti oleh nomor halaman. Terdapat lebih dari sepuluh cetak ulang *Iqtishaduna*. Edisi yang digunakan di sini adalah edisi 1977, dipublikasikan dalam dua jilid oleh Dar Al-Kitab Al-Lubnani (Beirut) dan Dar Al-Kitab Al-Masri (Kairo).
7. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Bank Al-la Ribawi fil-Islam*, edisi pertama, Kuwait, *c*. 1969. Referensi ini selanjutnya akan disebut *IFB*, diikuti oleh nomor halaman. Referensi ini berasal dari edisi kedelapan, Beirut, 1983.
8. Untuk perinciannya, lihat tulisan saya "*Riba* and interest in twentieth century jurisprudence", dalam edisi C. Mallat, *Islamic Law and Finance*, London, 1988, h. 71-87.

4. Hukum dan Penemuan "Ekonomi Islam"

1. Bagi Shadr, dengan membiarkan adanya berbagai bentuk kepemilikan secara bersamaan, Islam tidak perlu menyediakan perkecualian bagi norma sosial, sebagaimana dilakukan Kapitalisme lama berselang dengan menoleransi bentuk-bentuk nasionalisasi dan jasa publik; atau ketika Sosialisme dan Komunisme mengizinkan kepemilikan pribadi, seperti tertera dalam Pasal 7 dan 9 tentang skema kepemilikan pribadi *kholkoze* pada Konstitusi Uni Soviet tahun 1936 (*I* 259-60).
2. *Ati'u allah wa ati'u al-rasul wa uli al-amr minkum*, QS Al-Nisa' (4): 58. Ayat ini kerap dikutip dalam literatur Sunni untuk mendukung ketaatan kepada sang pemimpin, betapapun tak adilnya ia. Lihat Mawardi (w. 450/1058), *Al-Ahkam Al-Sultaniyyah*, h. 6, dikutip dalam Lambton, *State and Government*, h. 86. Sebuah otoritas permulaan dapat ditemukan dalam Abu Yusuf (w. 182/798), *Kitab Al-Kharaj*, edisi Beirut, 1979, hh. 8-10; tentang sikap ulama-ulama terdahulu Syi'ah, lihat secara umum Lambton, hh. 242-63.
3. Referensi tentang pewarisan ini harus dilihat dalam konteks Irak. Lihat tulisan saya, "Sunnism and Shi'ism in Iraqi Islamic family law-Revisiting the codes", dalam edisi Mallat dan Connors, *Islamic Family Law*; Y. Linant de Bellefonds, "Le code du statut personnel irakien du 30 Decembre 1959", *Studia Islamica*, 13, 1960, 79-135; N. Anderson, "A law of personal status for Iraq" dan "Changes in the law of personal status in Iraq (Perubahan-perubahan dalam

hukum status pribadi di Irak)", dalam *International and Comparative Law Quarterly*, 9, 1960, 542-63; 12, 1963, 1026-31.

4. Sebagaimana yang kerap muncul dalam teori pemerintahan Islam, Shadr merujuk pemerintahan Rasulullah di Madinah sebagai periode ideal dalam sejarah Islam (*I* 263-4). Dalam hal ekonomi Islam, bagaimanapun, ia memperkenalkan beberapa kualifikasi pada gambaran ini, khususnya terhadap relevansi atmosfer kapitalis yang ada saat itu dalam kaitannya dengan hubungan-hubungan sosial yang lebih kompleks masa kini.
5. Ini secara umum bersesuaian dengan tradisi. Namun, Shadr memperkenalkan *zakat* dalam kerangka taksonomik yang berbeda dalam karyanya *Fatawa Wadihah* (1976). Lihat naskah yang dikutip dalam jilid ini, Pengantar Umum, nomor 73; bandingkan N. Calder, "*Zakat* in Imami Shi'i jurisprudence, from the tenth to the sixtenth century", *BSOAS*, 64, 1981, 463-80.
6. Tidak ada penjelasan bagi pernyataan ganjil ini.
7. Penggambaran masyarakat sebagai sebuah bangunan dengan sebuah dasar dan sebuah superstruktur kerap tampil dalam *Iqtishaduna*. Gagasan ini sejalan dengan Marxisme 1950-an sebagai sebuah metafor tentang masyarakat. Untuk formulasi-formulasi yang terkemuka, lihat K. Marx, "Pengantar" untuk *A Contribution to the Critique of Political Economy* [terjemahan dari *Grundrisse*, 1859], direproduksi misalnya dalam T. Bottomore dan P. Goode, *Readings in Marxist Sociology*, Oxford, 1983, hh. 49-50; F. Engels, "Letter to J. Bloch, 21-22 September 1890", dalam K. Marx dan F. Engels, *Selected Works*, Moskow, 1951, jilid 2, hh. 443-4. Inilah salah satu edisi yang dipersiapkan oleh departemen bahasa asing di Moskow, dan yang juga tersedia dalam bahasa Arab. Tentang gagasan mengenai infrastruktur tahun 1950-an, bandingkan L. Febvre, yang dikutip dalam H.D. Mann, *Lucien Febvre: la Pensee Vivante d'un Historien*, Paris, 1971, h. 126: "[Infrastructure], mot que je n'aime guere, on me le pardonnera. Metaphore statique de maitre macon, de cimentier prudent."
8. Bandingkan C. Chehata, "La theorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans", *Revue Marocaine de Droit*, 1953, 105-13.
9. *Mudhârabah* (kontrak bagi-untung) didiskusikan secara terperinci dalam karya-karya Shadr tentang perbankan. Lihat jilid ini, Bab 2.
10. Shadr juga membahas "masalah sosial" sebagai pertanyaan filosofis utama dalam *Falsafatuna*, hh. 11-53.
11. *Nafi al-dharar*. Ini adalah prinsip pelanggaran hukum yang dinyatakan dalam hadis, *la dharar wa la dharar*, lihat W. Zuhaili, *Nazariyyat Al-Daman*, hh. 18-19.
12. *Mazhab* merujuk pada suatu paham ideologis (seperti dalam "*mazhab* sosialis") atau suatu paham hukum klasik dalam hukum Sunni. Tentang mazhab hukum, lihat G. Makdisi, "The significance of the Sunni schools of law in Islamic religious history", *IJMES*, 11, 1979, 1-8. Shadr menggunakan kata ini untuk kedua pengertian tersebut. Lihat juga J. Donohue, "Notre economie," *Cahiers de l'Orient*, 8-9, 1987-8, 179-80, 192.
13. *Tanaqus al-ghilla*. Ini barangkali merupakan sebuah referensi pada hukum-hukum Marxis mengenai jatuhnya produksi, atau tentang tendensi bunga keuntungan untuk dijatuhkan.

14. Konsep tentang citra yang tumpang tindih ini selaras dengan bahasa Marxis, terutama dalam hubungannya dengan pembacaan [karya-karya] Hegel oleh Marx.
15. Lihat jilid ini, Bab 3, "Islamic law constrained".
16. Lihat lebih jauh lagi tulisan saya, "Religious militancy", hh. 705-9 [dalam edisi Inggrisnya].
17. Bab 3 dan hh. 146-57 [dalam edisi Inggrisnya].
18. Untuk perincian tentang *tasq*, yang didefinisikan menurut Thusi sebagai penggarapan tanah demi manfaat bersama, lihat *I* 504-6; dan untuk perincian tentang pertentangan antara konsep kepemilikan dalam Islam dengan Sosialisme, juga tentang peraturan-peraturan mengenai pewarisan dan ekonomi, lihat *I* 499-514.
19. Untuk *ju'ala* (kompensasi), lihat jilid ini, Bab 3.
20. *Kay la yakun dulatan min al-aghniya' minkum*, QS Al-Hasyr (59): 7.
21. Saya tidak dapat menemukan sebuah salinan edisi asli *Iqtishaduna*. Ada perujukan pada sebuah jilid pertama, diterbitkan di Najaf, 1961 (yang asli agaknya terbagi dalam dua jilid), dalam katalog Perpustakaan British bagian Oriental di London, namun jilid itu tidak ada dalam raknya. Edisi-edisi *Iqtishaduna* sejak 1970 telah disatukan dalam sebuah jilid, namun orang dapat menemukan sebuah edisi yang terdiri dari dua jilid dalam satu buku, diterbitkan di Beirut, 1968.
22. Lihat Pengantar Umum, nomor 60.
23. *Iqtishaduna* dipublikasikan dalam bahasa Persia pada 1971 (*Iqtisadima*, jilid I, terjemahan oleh Muhammad Kazhim Musavi) dan pada 1978 (*Iqtisadima*, vol. 2, diterjemahkan oleh Abdol-Ali Ispahbudi). Buku tersebut digunakan dalam kolese-kolese Syi'ah di Iran, namun kondisi terjemahan pertamanya dikatakan buruk. Lihat M. Fisher, *From Religious Dispute to Revolution*, h. 157. Sebuah terjemahan Persia yang baru muncul pada 1981.
24. Untuk terjemahan Jerman, lihat jilid ini, Pengantar Umum, nomor 28. Terjemahan bahasa Turki untuk *Iqtishaduna* dikerjakan oleh Mehmet Keskin dan Sadettin Ergun, Istanbul, 1978.
25. *Iqtishaduna* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris di Teheran dalam 4 jilid, 1982-4.
26. Terjemahan, sebagian, oleh I. Howard dalam artikel-artikel bersambung yang terbit dalam *Al-Serat* berjudul "The Islamic Economi I-VII" (Maret 1981 hingga musim semi 1985).
27. Muhammad Ja'far Syamsuddin, *Iqtishaduna, Talkhis wa Tawdih*, 4 jilid, Beirut, 1986-7.
28. Pengantar Umum, nomor 68.
29. Yusuf Kamal dan Abul-Majd Harak, *Al-Iqtisad Al-Islami bayna Fiqh Al-Shi'a wa Fiqh Al-Sunnah: Qira'a Naqdiyya fi Kitab Iqtishaduna*, Kairo, 1987/1408. Buku tersebut akan dikutip di sini masing-masing menurut pengarangnya, "Kamal" atau "Harak" lalu diikuti oleh nomor halaman.
30. Pengantar dari Penerbit Edisi Inggris, h. 5.

31. *Ibid.* Lihat untuk pernyataan-pernyataan serupa, Harak, h. 91; Kamal, h. 95.
32. Kamal, h. 123.
33. Untuk catatan h. 123, Kamal mengutip h. 417 dari sebuah buku yang tebalnya hanya 200 halaman!
34. Lihat terutama Harak, hh. 62-3.
35. *Ibid.*, Bab 2, hh. 40-54.
36. *Ibid.*, h. 26 ff.
37. Harak, hh. 50-1.
38. *Ibid.*, h. 65.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, h. 70.
41. *Ibid.*,hh. 85-90, dikutip pada h. 89.
42. Mahmud Taleqani, *Islam va Malekiyyat*, Teheran, edisi ke-10, 1965. Tentang Taleqani, lihat jilid ini, Bab 2.
43. Hasan Al-Syirazi, *Al-Iqtishad*, Beirut, 1980, aslinya diterbitkan pada 1960. Syirazi adalah saudara lelaki Muhammad Al-Husayni Al-Syirazi, penulis *Taqrib* yang dikutip dalam Bab 2.
44. Kontribusi ekonomi utama Quthb adalah karyanya *Al-'Adalah Al-Ijtima'iyyah fi Al-Islam*, Kairo, 1949; Quthb dieksekusi oleh Naser pada 1966. Tentang Quthb, lihat juga jilid ini, Bab 2. 'Allal Al-Fasi, yang merupakan sosok figur penting dalam Islamisme Maroko, menulis sebuah studi ekonomi singkat berjudul *Fi Al-Madzahib Al-Iqtishadiyyah* pada 1971. Muhammad Baqir Al-Shadr dikutip dalam buku ini beberapa kali. Lihat edisi Rabat oleh *Dar Al-Risalah*, 1978, hh. 166-8. Untuk itu semua dapat pula ditambahkan Mawdudi, seorang aktivis Pakistan yang penting, namun bukan figur intelektual yang cukup menarik.
45. Quduri, *Al-Mukhtashar*, edisi India, 1847, h. 228. Untuk Kasani (w. 587/1191), pembagian utama dalam bukunya tentang tanah (*kitab al-aradhi*) terletak antara *'amer* (tanah subur) dan *mawwat* (tanah mati). *Bada'e' Al-Sana'e' fi Tartib Al-Syara'e'*, Kairo, 1910, vi, hh. 192-6. Saya berterima kasih kepada Dr. Norman Calder yang telah membangkitkan perhatian saya pada beberapa dimensi ini.
46. Dalam sebuah keputusan dari Pengadilan Konstitusional Tertinggi Mesir, gagasan *wali al-amr* sebagai pendahulu bagi negara modern yang intervensionis (ikut campur dalam segala hal) diajukan guna mempertahankan agar tindakan-tindakan ekonomi yang diambil "sesuai dengan syariah". (Keputusan Pengadilan Tertinggi Konstitusional, 4 Mei 1991, diterbitkan dalam Jurnal Resmi Mesir, 16 Mei 1991, hh. 972). Di Tunisia, Shalahuddin Al-Juraysyi baru-baru ini menerbitkan naskah-naskah sosial dan ekonomi yang ditulis Shadr, yang dikumpulkan dalam *Jawanib min Al-Mas'alah Al-Ijtima'iyyah*, Tunisia, t.t. (akhir 1980-an). Sang komentator berucap panjang lebar menerangkan bagaimana karya-karya Shadr dapat tetap mempertahankan kebebasan dari sektarianisme kendati mengalami kemunduran-kemunduran metodologis secara umum (lihat, terutama hh. 15, 23, 25, 35, dan 88-93). Di Aljazair, pembedaan *Iqtishaduna* atas properti negara dan properti publik digambarkan dalam naskah-naskah yang muncul dalam surat kabar yang memiliki hubungan dekat dengan *Front Islamique du Salut* (FIS). Lihat naskah itu dalam

M. Al-Ahnaf, B. Botiveau, dan F. Fregosi, *L'Algerie par ses Islamistes*, Paris, 1991, hh. 175-8.

47. Tentang Muhammad Baqir Al-Shadr dan Abul-Hasan Bani Shadr, yang menerbitkan karyanya *Iqtishad-e Tawhidi*, 1978, lihat H. Katouzian, "Shi'ism and Islamic Economics", dalam edisi N. Keddie, *Religion and Politics in Iran*. hh. 145-65. Lihat juga S. Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs*, hh. 166-75.
48. Lihat sebuah studi kasus tentang Irak dalam penaklukan awal pada tulisan M. Morony, "Landholding in seventh-century Iraq: late Sassanian and early Islamic patterns", dalam edisi A. Udovitch, *The Islamic Middle East 700-1900. Studies in Economic and Social History*, Princeton, 1981; "Landholding and social change: lower Al-'Iraq in the early Islamic period", dalam edisi T. Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, 1984. Pola-pola awal hukum Islam dan hak kepemilikan tanah dapat ditemukan dalam kitab Abu Yusuf *Kitab Al-Kharaj*.
49. Perdebatan Dewan Pelindung yang mengawali keputusan akhirnya (tidak dilaporkan adanya pertentangan lagi) belum lagi diterbitkan, namun Kepala Dewan saat ini, Muhammad Mahdi Gilani, telah menyatakan keinginannya untuk melihat menit-menit akhirnya dicetak. Informasi disediakan oleh Mr. M. Ansari-Poor, seorang pejabat Kementerian Kehakiman Iran, yang saat ini mempersiapkan gelar Ph.D.-nya di SOAS.
50. Lihat Bab 3 nomor 32.
51. Tentang periode ini, lihat studi yang penuh informasi dan pandangan mendalam dari H. Algar, "Social justice in the ideology and legislation of the Islamic Revolution of Iran" dalam edisi L. Michalak dan J. Salacuse, *Social Legislation in the Contemporary Middle East*, Berkeley, 1986, hh. 18-60 (dan ulasan saya dalam *Third World Quarterly*, 10:2, 1988, hh. 1095-8), dan S. Bakhash, *The Reign*, hh. 195-216. Terdapat suatu pertumbuhan jumlah literatur yang bagus tentang tanah dan pertanian di Iran pasca-Revolusi. Lihat terutama A. Schirazi, *The Problem of the Land Reform in the Islamic Republic of Iran*, Berlin, 1987; S. Bakhash, "The politics of land, law and social justice in Iran", *Middle East Journal*, 43:2, hh. 186-201; J. Koorooshy, "Agrarverfassung der Islamischen Republik Iran", *Orient*, 28, 1987, 229-43; sebuah ulasan lengkap yang bagus tentang permasalahan-permasalahan tanah dalam sebuah studi yang lebih komprehensif menyangkut bidang pertanian di Iran adalah karya K. McLachlan, *The Neglected Garden*, London, 1988. Karya Hooglund, *Land and Revolution in Iran*, Austin, Texas, 1982, hh. 138-52, secara ringkas menjelaskan periode revolusi. Karya klasik tentang reformasi tanah pada era Syah adalah A. Lambton, *The Persian Land Reform*, 1962-1966, Oxford, 1969.
52. Lihat Algar, "Social justice", hh. 41, 43.
53. Rancangan undang-undang tanggal 28 Desember 1982 ini diterbitkan di harian-harian Teheran keesokan harinya. Kutipan-kutipan hukum dapat ditemukan dalam sebuah buku rujukan penting mengenai hukum konstitusional, ditulis oleh seorang anggota Dewan Pelindung non-*faqih*: Jalaladdin Madani, *Huquq-e Asasi dar Jumhuri-ye Islami-ye Iran*, Teheran, 1366/1987-8, jilid 4; *Quwwe-ye Muqannene-ye Shura-ye Negahban*. Akses pada naskah-naskah legislatif di Iran saat ini sangat sulit diperoleh. Hukum-hukum yang dijatuhkan

oleh Dewan Pelindung tidak dipublikasikan dalam Jurnal Resmi. Surat-surat kabar terkadang mereproduksi naskah-naskah hukum, namun keputusan-keputusan Dewan Pelindung lebih sulit lagi ditemukan. Lampiran pada buku Madani, yang mereproduksi "seluruh [?] keputusan ralat" Dewan, adalah unik dalam hal ini. Dalam kasus rancangan undang-undang 28 Desember 1982, artikel mengenai ketidaksepakatan utama antara Dewan Pelindung dan Parlemen telah dilampirkan pada bab tentang keputusan Dewan. Lihat Madani, hh. 275-7. Namun, baru-baru ini Dewan Pelindung telah memutuskan mempublikasikan seluruh keputusannya dalam sebuah edisi faksimili. Dua jilid yang meliputi keputusan-keputusan Dewan tentang dekade pertama Republik Islam telah muncul dalam Kepresidenan Republik, *Majmu'e-ye Nazariyyat-e Shura-ye Negahban*, Teheran, 1369/1990-1 (telah menarik perhatian saya atas kebaikan Mr. Ansari-Poor). Lihat sekarang naskah rancangan undang-undang tahun 1982 itu dalam *Majmu'e-ye Nazariyyat-e Shura-ye Negahban*, jilid 1, hh. 309-14. A. Schirazi telah mengumpulkan dan menerjemahkan ke dalam bahasa Jerman beberapa naskah tentang reformasi tanah dengan judul *Texte zur Agrargesetzgebung in der Islamischen Republik Iran*, Berlin, 1988. Rancangan undang-undang tanggal 28 Desember 1982 diterjemahkan dengah penuh pada hh. 234-46.

54. Naskah lengkap keputusan Dewan Pelindung, 18 Januari 1983, dapat ditemukan dalam Madani, hh. 274-5, dan dalam *Majmu'e-ye Nazariyya-e Shura-ye Negahban*, jilid 1, hh. 307-8.
55. Tanggal dikeluarkannya maklumat Khomeini disebutkan sebagai 19/7/1360 (11 Oktober 1981). *Farman* ini juga dikutip oleh Dewan Pelindung dalam penolakan keduanya terhadap rancangan undang-undang tentang reformasi tanah 1985. Lihat jilid ini, h. 152 [dalam edisi Inggrisnya]. Dalam deklarasinya, Khomeini menganugerahi Parlemen dengan "hak untuk mengambil dan menerap-kan setiap tindakan yang menjamin kepentingan-kepentingan Republik Islam, dan penolakan atasnya akan menghasilkan suatu gangguan atas tatanan yang sudah ada ... Mayoritas dalam Parlemen menetapkan adanya kasus semacam itu ... ketika jelas bahwa keputusan itu hanya berlaku sementara dan secara otomatis akan dianulir ketika penyebabnya hilang." Dewan Pelindung telah membuat jelas bahwa permasalahan tentang tanah tidak akan dipengaruhi oleh dekrit tersebut. Lihat A. Schirazi, *The Problem* h. 32.
56. Dewan Pelindung, keputusan tanggal 18 Januari 1983, Madani, h. 274. *Majmu'e-ye Nazariyyat-e Shura-ye Negahban*, jilid 1, h. 307.
57. Dewan Pelindung menemukan kesalahan-kesalahan yang kurang signifikan dalam rancangan undang-undang tersebut. Lihat perinciannya dalam Madani, h. 275; *Majmu'e-ye Nazarriyat-e Shura-ye Negahban*, jilid 1, h. 308; Kooroshy, "Agraverfassung", h. 237-8.
58. Naskah penuh rancangan undang-undang 19 Mei 1985 direproduksi dalam Madani, hh. 278-85, dan disertai dengan penolakan Dewan Pelindung. Saya tidak dapat menemukan keputusan ini dalam *Majmu'e-ye Nazarriyat-e Shura-ye Negahban*.
59. Rancangan undang-undang 19 Mei 1985, Bab I: Definisi-definisi. Madani, h. 278.

60. Dewan Pelindung, Keputusan 2 Juni 1985, direproduksi dalam Madani, hh. 285-6.
61. Tentang keseluruhan isu mengenai undang-undang tentang "tanah yang ditanami sementara", lihat Bakhash, "The Politics". Untuk perincian tentang penghancuran struktur tanah d Iran, lihat *Ibid.*, hh. 186, 189; A. Schirazi, *The Problem*, hh. 8, 18.
62. Pertanyaan tentang dua pertiga mayoritas dalam pemungutan suara Parlemen sebagai sarana yang akan membatalkan proses pengujian oleh Dewan Pelindung adalah sebuah perkembangan suram dalam konstitusionalisme Iran. Tidak ada satu pun pasal dalam Konstitusi 1979 yang akan menjamin mekanisme semacam ini, yang diperkenalkan Khomeini pada 1984 menurut Schirazi, *The Problem*, h. 17 dan nomor 35.

    Bakhash, bagaimanapun, memberi tanggal deklarasi ini pada Januari 1983, "The Politics", h. 197. Barangkali ini menerangkan mengapa Dewan Pelindung tidak pernah mengeluarkan penolakan resmi atas rancangan undang-undang Oktober 1986, kendati penolakan jelas telah dikeluarkannya dalam keputusan tahun 1985. Sebuah penjelasan alternatif bisa jadi adalah karena Parlemen tidak pernah mengirimkan rancangan undang-undang tersebut kepada Dewan Pelindung, dan karena itu pula dapat terhindar dari bahaya pemeriksaan/pengujian Dewan.

    Empat masalah prosedural penting juga berharga untuk dijelaskan di sini:

    (1) Proses pengujian oleh Dewan Pelindung secara umum diaktifkan oleh Sang Juru Bicara, yang mengirimkan sebuah surat kepada Sekretaris Dewan Pelindung begitu pemungutan suara atas sebuah rancangan undang-undang telah dilaksanakan. Jika, sebagaimana yang agaknya terjadi pada kasus rancangan undang-undang tentang tanah sementara, sang Juru Bicara tidak mengirimkan rancangan undang-undang tersebut kepada Dewan Pelindung, ia bisa dianggap telah melanggar tugas konstitusionalnya. Tetapi, ia dapat menerangkannya berdasarkan alasan mengenai dua pertiga mayoritas.

    (2) Catatan kedua berhubungan dengan posisi sang Pemimpin dalam kontroversi mengenai tanah. Sang Pemimpin bisa jadi ingin mencarikan jalan keluar bagi kebuntuan antara Dewan Pelindung dan Parlemen dengan memilih substansi efektif dari rancangan undang-undang itu, ketika rancangan itu menjadi sama kontroversialnya dengan masalah reformasi tanah. Ia, bagaimanapun, secara teknis tidak mampu memperkenalkan perubahan radikal semacam itu dengan cara membebaskan sebuah rancangan undang-undang dari pengujian Dewan Pelindung. Khomeini bisa jadi telah membuat sebuah deklarasi yang menghasilkan dampak semacam itu. Ini tidak berarti menghindarkan langkahnya dari sifatnya yang tidak konstitusional. Hanya, autoritas Khomeini yang tak dipertanyakanlah yang dapat membiarkan hal itu berlangsung secara temporer.

    (3) Sifat meragukan dari perubahan konstitusional semacam itu muncul bahkah lebih jelas lagi dalam fakta bahwa sang Juru Bicara itu sendiri,

Hashemi Rafsanjani, mengumumkan pada saat krisis konstitusional 1988 berlangsung bahwa pertanyaan terhadap konsep dua pertiga mayoritas itu dianggap terlalu berlebihan. Lihat jilid ini, Bab 3, kutipan pada nomor 33.

(4) Berharga pula untuk dicatat bahwa amandemen-amandemen terhadap Konstitusi yang berlaku efektif pada Juli 1989 tidak menyebutkan kualifikasi mayoritas dua pertiga atau yang sebaliknya dalam hubungannya dengan pembuatan undang-undang. Amandemen Pasal 89 memberlakukan dua pertiga mayoritas Parlemen hanya dalam prosedur tuduhan kesalahan kepada Presiden.

63. Deskripsi episode pemungutan suara ini didokumentasi dengan baik dalam Bakhash, "The politics", hh. 198-9.
64. *Ibid.*, hh. 192-6.
65. Dewan Pelindung, Keputusan tanggal 2 Juni 1985, direproduksi dalam Madani, h. 286.
66. Keputusan Majma'-e Tashkhis-e Maslahat, 7/12/1369 (26 Februari 199[illegible]), dalam Kementerian Kehakiman, *Majmu'e-ye Qavanin*, 1369/1990-1, h. 971.
67. Keputusan Majma'-e Tashkhis-e Maslahat "*dar khusus-e hall meshkel-e arazi bayer*, bagi pemecahan masalah tanah yang dibuang/disia-siakan", 25/5/1367 (16 Agustus 1988), dalam Kementerian Kehakiman, *Majmu'e-ye Qavanin*, 1367/1988-8, hh. 604-5.
68. Klausul 3 dari Catatan pada Keputusan Majma'-e Tashkhis-e Maslahat pada 25/5/1367, menyebutkan adanya penerapan selama dua bulan. Perintah Eksekutif akhirnya diterbitkan dalam *Official Journal* tanggal 28/12/1369 (18 Maret 1991) dan direproduksi dengan judul "Executive Order for the Decision of the Majma'-e Tashkhis-e Maslahat on the solving of the problems of abandoned land (Perintah Eksekutif untuk Keputusan Majma'-e Tashkhis-e Maslahat tentang pemecahan masalah-masalah tanah yang terbuang)," *Majmu'e-ya Qavanin*, 1369/1990-1, hh. 928-31.
69. *Contra* A. Rieck, sebagai contoh, yang menulis bahwa sistem Shadr meliputi "serangkaian unsur yang menjadi bagian dari daftar sistem Kapitalisme termodifikasi sekarang ini." "Pengantar" oleh penerjemahnya, h. 101.
70. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Khutut Tafshiliyyah 'an Iqtishad Al-Mujtama' Al-Islami*, dikutip dalam Pengantar Umum, nomor 75, h. 36 [dalam edisi Inggrisnya].
71. *Ibid.*, h. 46.
72. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Madrasah Al-Islamiyyah*, Beirut, 1973, h. 1[illegible]2. Dua naskah yang membentuk *Madrasah* ditulis segera setelah Shadr merampungkan *Iqtishaduna*.

5. Muhammad Bâqir Al-Shadr dan Perbankan Islam

1. Tentang hadis ini dan variasi-variasinya, lihat misalnya Tirmidzi (w. 279/892) *Al-Jami' Al-Shahih*, disunting oleh M. 'Abd Al-Baqi, jil. 3, Kairo, 1937, h. 541; Zaruq Al-Fasi (w. 899/1493), *Syarh Shahih Al-Bukhari*, (w. 256/870), jil. 4, Beirut, 1973, hh. 416-19.

2. Preseden-preseden yang terdokumentasikan dalam Kerajaan Utsmani telah didiskusikan dalam J. Mandaville, "Usurious piety: the cash *waqf* controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 10, 1979, hh. 289-308; O. Turan, "A legal document concerning money-lending for interest in Seljukian Turkey", *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume*, Lahore, 1955, hh. 255-65; Nesh'et Catagay, "*Riba* and interest concept in the Ottoman empire", *Studia Islamica*, 32, 1970, hh. 53-68; sebuah diskusi awal tentang dampak negatif praktik *ribawi* di perkampungan pinggiran kota Mesir dapat ditemukan dalam sebuah artikel yang ditulis di Mesir pada 1895. Tulisan 'Ali 'Abdal Futuh, "*Al-ajnabi wa al-'iqarat al-zira'iyyah wa al-bank al-zira'i*", dalam karyanya *Al-Syari'ah Al-Islamiyyah, Al-Qawanin Al-Wadh'iyyah wa Al-Qadha' wa Al-Iqtishad wa Al-Ijtima'*, Kairo, t.t. (*c*. 1913), hh. 161-70.
3. Muhammad Rasyid Ridha, "*Ribh sunduq al-tawfir*", *Manar*, 1917, h. 529.
4. *Ibid.*, h. 528.
5. Sebuah perdebatan penting seputar *riba* dan Hukum Perdata Mesir berlangsung antara 'Abd Al-Razzaq Al-Sanhuri dan Ibrahim Al-Badawi. Lihat Sanhuri, *Masadir Al-Haqq fil-Fiqh Al-Islami*, Kairo 1954-9. Ibrahim Zaki Al-Badawi, *Nazhariyyat Al-Riba Al-Muharram*, Kairo, 1964; tentang Sanhuri, tulisan terbaik adalah yang digarap oleh Enid Hall, *Sanhuri and Islamic Law*, Kairo, 1987. Lihat juga karyanya, "Islamic law as a source for the development of a comparative jurisprudence: theory and practice in the life and work of Sanhuri", dalam edisi A. Azmeh, *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, 1988, hh. 146-97.
6. Muhammad Qadri Basya secara pribadi mengodifikasikan sejumlah wilayah hukum Islam pada akhir abad ke-19. Upaya ini menghasilkan serangkaian hukum tentang keluarga, *Al-Ahkam Al-Shar'iyyah fi Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah*, Aleksandria, 1875; hukum tentang *waqf*, *Qanun Al-'Adl wa Al-Insaf li Al-Qadha' 'ala Musykilat Al-Awqaf*, Kairo, 1896; dan yang paling relevan dengan Hukum Perdata, *Mursyid Al-Hayran ila Ma'rifat Ahwal Al-Insan fi Al-Mu'amalat Al-Syar'iyyah*, Kairo, 1891.
7. Hukum Perdata Mesir telah ditunjuk sebagai sebuah model bagi undang-undang serupa di Suriah (1949), Irak (1953), dan Libia (1954). Lihat S. Mahmasani, *Al-Awda' Al-Tasyri'iyyah*, hh. 266-7, 308-10.
8. Naskah Hukum Perdata dipublikasikan bersama dengan naskah perundang-undangan relevan yang berharga lainnya serta berbagai perdebatan dalam Senat dan Parlemen, oleh Kementerian Kehakiman Mesir di bawah judul *Al-Qanun Al-Madani: Majmu'at Al-A'mal Al-Tahdiriyyah*, dalam sejumlah jilid. Kutipan di sini berasal dari jil. 2, di h. 581.
9. *La ta'kulu amwalakum adh'afan mudha'afatan* (secara harfiah artinya, jangan makan uangmu berkali-kali), QS Ali 'Imrân (3): 130.
10. Dikutip di atas, nomor 5.
11. Sanhuri, *Masadir Al-Haqq*, h. 236.
12. *Ibid.*, h. 239.
13. Lebih terperinci lagi dalam *Ibid.*, hh. 237-44.

14. Keputusannya dilaporkan dalam bahasa Inggris sebagai Pengadilan Tinggi Konstitusional Mesir, "Keputusan tentang syariah dan *riba*", *Arab Law Quarterly*, I:I, 1985, hh. 100-8.
15. Lihat 'Ala' Al-Din Kharufa, *Al-Riba wa Al-Fa'idah*, Bagdad, 1962.
16. Lihat 'Abduh, per Rida, catatan 3 di atas; Muhammad Abu Zahra, *Tahrim Al-Riba Tanzim Iqtishadi*, t.p., t.t. Karya ini awalnya diterbitkan 1950-an; dipublikasikan kembali di Kairo 1986 dengan judul *Buhuts fi Al-Riba*.
17. *"Thabat al-milkiyyah"*, lihat jilid ini, Bab 4.
18. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Bank Al-la Ribawi fi Al-Islam*, Kuwait, edisi pertama, *c*. 1969 [*IFB* dikutipkan mengikuti edisi Beirut oleh Dar Al-Ta'aruf, 1983]. Penting dicatat bahwa di Mesir, terdapat upaya-upaya praktis untuk menegakkan bank-bank "Islam" seawal 1960-an. Lihat secara umum A. Mayer, "Islamic Banking and credit policies in the Sadat era: the social origins of Islamic Banking in Egypt", *Arab Law Quarterly*, I:I, 1985, 32-50, hh. 36-40. Namun di Mesir tidak terdapat upaya sistematis untuk keluar dari teori-teori negatif dalam perdebatan tentang *riba* guna meraih perkembangan-perkembangan yang diperoleh karya-karya Shadr tentang mekanisme sebuah bank Islam. Tetapi lihat upaya-upaya penemu Mit Ghamr Savings Bank, Ahmad Al-Najjar, *Bunuk Bila Fa'idah lit-Tanmiya Al-Iqtishadiyyah wAl-Ijtima'iyyah fid-Duwal Al-Islamiyyah*, Kairo, 1972.
19. *Ujrat al-mitsl* dapat diterjemahkan sebagai harga setara atau harga wajar.
20. Sebagai contoh mengenai aktivitas semacam itu, lihat E. Ashtor, "Le taux d'interer dans l'orient medieval," dalam *The Medieval Near East: Social and Economic History*, London, 1978, hh. 197-213; *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton, 1983, terutama hh. 367-432; M. Khan, "Mohammedan Laws Against Usury and How They Are Evaded", *Journal of Comparative Law*, 1929, 233-44.
21. Untuk bunga yang disamarkan di bawah skema-skema mata uang asing, lihat *IFB* 177-9, untuk penjualan angsuran kredit, lihat *IFB* 175.
22. Terjemahan harfiah: "tuan *sayyed*, semoga bayang-bayangnya terus hidup", *IFB* 175. Apakah itu merujuk pada Ayatullah Abul-Qasem Al-Khu'i atau pada Ayatullah Muhsin Al-Hakim, yang wafat pada 1970?
23. Filosofi ini menyerupai, dan barangkali diambil dari, kritik Marx terhadap para ekonom merkantilis. Dalam sebuah bank Islam, syariah juga melarang "uang yang memperanakkan uang", dalam formula K. Marx, *Capital*, jil. 1, Bagian 2, Bab 4, *in fine*.
24. Sebagaimana dalam catatan Muhammad Faisal Al-Sa'ud, yang dalam beberapa dekade terakhir ini telah menjadi pelopor paling aktif bagi pendirian sistem perbankan Islam, baik sebagai anggota keluarga yang berkuasa di Arab Saudi, maupun sebagai kepala sejumlah lembaga keuangan Islam, "Saya tidak mengatakan bahwa bank-bank konvensional akan lenyap. Justru sebaliknya, saya pikir mereka tetap akan ada, dan saya pikir bahwa kedua sistem akan berjalan secara paralel ... Tidak ada konflik antara kedua sistem. Kedua sistem tersebut dapat sama-sama berdiri berdampingan satu sama lain tanpa menimbulkan masalah. Sesungguhnya, hari ini institusi kita mengadakan perjanjian (*deal*), saya tahu bahwa kelompok kita akan berurusan pula dengan

180 bank ber-riba." "Luncheon Address" (Pidato Jamuan Makan Siang), dalam *Prooceedings* of the First International Meeting (Upacara Pertemuan Internasional Pertama) dalam konferensi perbankan Islam, New York, 1985, hh. 111, 109.

25. Shadr juga menandaskan adanya jenis deposit ketiga, deposit hibrida (turunan), yakni deposit simpanan (*wada'e' al-tawfir*). Seperti halnya deposit tetap, deposit simpanan mengandung imbalan bagi deposan. Namun, deposit ini sama dengan deposit bergerak dalam hal kemungkinan para deposan untuk menarik depositonya setiap waktu. Karakter turunan dari deposit ini menentukan jenis pola pengelolaannya, yang tentunya juga turunan. Sebuah bank, kata Shadr, akan menghitung perkiraan jumlah maksimal deposit yang dapat ditarik pada setiap satu waktu. Jika rata-ratanya adalah, katakanlah, 10%, maka sisa 90%-nya akan diperlakukan sebagai deposit tetap, sementara yang 10% itu akan digunakan seolah-olah merupakan deposit bergerak (*IFB*, 64-5).

26. Definisi ini menunjukkan bahwa hanya ada perbedaan kecil dengan definisi-definisi klasik dari para ahli hukum Muslim. Tentang *mudharabah*, bandingkan Sarakhsi (mazhab Hanafi, w. 1092), *Mabshut*, 30 jilid, Kairo, 1906-12, jil. 22, hh. 18-19; Muhammad Kazhim Al-Thabathaba'i Al-Yazdi (mazhab Ja'fari, w. 1919), *Al-'Urwa Al-Wutsqa*, bab tentang *mudharabah*, hh. 594-632; Ibn Hazm (mazhab Zhahiri, w. 1065), *Al-Muhalla*, jil. 8, hh. 247-50. Lihat juga karya-karya N. Saleh yang terdokumentasi dengan baik, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, Cambridge, 1986, hh. 101-14; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, jil. 1, *Economic Foundations*, Berkeley, 1967, h. 170 ff., 250-8; A. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970, hh. 170-248.

27. Ini lebih dikembangkan lagi dalam Lampiran 2 *IFB*, hh. 184-204.

28. Saya berutang pada Jad Swidane yang telah membantu saya melihat lebih jelas lagi dalam bagian ini. Sebuah penjelasan dapat ditampilkan dalam cara berikut ini: Bank bebas-bunga berkompetisi dengan bank konvensional untuk mendapatkan dana. Karena itu pada awalnya ia harus menawarkan tingkat laju pengembalian (*rate of return*) yang lebih tinggi daripada bunga rata-rata yang ditawarkan bank konvensional. Contoh yang diambil Shadr adalah sebuah deposit konvensional senilai 100.000 dinar, dengan rata-rata bunga sebesar 5%, dan tingkat keuntungan pada angka 20%. Tingkat pengembalian bagi deposan bank dengan demikian sebesar 5.000 per tahun, dan keuntungan terpatok pada angka 20.000. Pengembalian saham dalam bank bebas-bunga dengan demikian harus *lebih* dari 5.000.

    Bagaimana bank bebas-bunga akan mengalkulasi pembagian ini? Shadr menyarankan agar memperhitungkan dua unsur: risiko kehilangan yang terkait secara umum, serta kemungkinan bahwa seluruh dana yang didepositkan tidak jadi diinvestasikan. Dalam asumsi Shadr, unsur-unsur ini akan setara dengan sejumlah 5% dari deposit total, yaitu 500 dinar. Pengembalian dari bank bebas-bunga dengan demikian akan senilai dengan bunga rata-rata dalam sebuah bank konvensional (di sini 5.000) + [bunga x risiko nonprofit + bunga x penggunaan deposit-deposit yang tidak lengkap] (di sini 500) = 5.500. Jumlah ini kemudian dinyatakan oleh Shadr dalam hubungannya dengan keseluruhan keuntungan bank, dalam kasus ini adalah

20% setiap 20.000 dinar. Ini menjelaskan rasio terakhir yang ditawarkan: bagian untuk deposan dalam bank bebas-bunga= 5.500/20.000 = 55/1.000 = 27,5% keuntungan.

29. Untuk perinciannya, lihat contoh perhitungan aritmatika yang ditawarkan oleh Shadr, *IFB* 59-62.
30. *Istifâ'* diterjemahkan oleh Schacht sebagai "menerima, mengambil untuk memiliki", *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, hh. 138-298.
31. Istilah yang digunakan adalah *hawalah*, secara harfiah berarti pemindahan (transfer). Lihat Schact, *Introduction*, hh. 148-9; Udovitch menerjemahkan *hawalah* sebagai "surat wesel", dan sebagai "transfer kredit atau utang." *Partnership and Profit*, hh. 104-7.
32. Ini berhubungan dengan hadis tentang *riba al-fadhl* yang menetapkan syarat keseketikaan dalam perniagaa, *"yadan bi-yad"*.
33. Secara harfiah bermakna "bebas" dari kewajiban, lihat Schacht tentang *bara'ah* dalam kontrak penjualan, *Introduction*, h. 153.
34. Schacht mengalihbahasakan *amanah* sebagai "hubungan kepercayaan, hubungan penitipan", *Introduction*, q.v..; lihat juga perbandingan Udovitch dengan kontrak *mufawada*, *Partnership and Profit*, hh. 104-7.
35. Ini lebih dikembangkan lagi dalam *IFB* Lampiran 8.
36. Lihat jilid ini, hh. 173-7 [dalam edisi Inggrisnya].
37. Kedua laporan yang disebutkan ini diambil dari Imam-imam Syi'ah Dua Belas: Muhammad ibn 'Ali Al-Baqir dan 'Ali ibn Musa Al-Ridha, *IFB* 160.
38. *Al-Islam Yaqud Al-Hayat*, lihat Pengantar Umum, nomor 73 dan 75.
39. Didiskusikan dalam jilid ini, Bab 2.
40. Muhammad Baqir Al-Shadr, *Al-Ushus Al-'Ammah li Al-Bank fi Al-Mujtama' Al-Islami*, h. 11. [selanjutnya disebut *Ushus*].
41. Lihat diskusi tentang *Iqtishaduna* dalam jilid ini, Bab. 4, hh. 131-32 [dalam edisi Inggrisnya]. Tentang risiko dalam ekonomi, terdapat lebih banyak perincian dalam bagian *Iqtishaduna* yang berjudul "peranan risiko dalam ekonomi", hh. 572-5.
42. Kata ini muncul beberapa kali dalam pamflet, *signe des temps*. *Ushus*, hh. 18, 21, 24.
43. Lihat secara umum edisi C. Mallat, *Islamic Law and Finance*, London, 1988, dan literatur-literatur yang dikutip; tentang lembaga keuangan Islam, lihat V. Nienhaus, "The performances of Islamic banks: trends and cases", dalam *Ibid.*, hh. 91-116; J. Connors, "Towards a system of Islamic finance in Malaysia", dalam *Ibid.*, hh. 57-68.
44. Dua contoh yang menonjol adalah Claude Cahen dan 'Abd Al-Aziz Al-Duri. Lihat dalam bibliografi panjang kontribusi-kontribusi mereka: Claude Cahen, "L'histoire economique et sociale de l'Orient musulman medieval", *Studia Islamica*, 3, 1955, 93-115; "Reflexions sur l'usage du mot 'feodalite'", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3, 1960, 2-20; *Introduction a l'histoire du monde musulman medieval*, Paris, 1982; *Jean Sauvaget's Introduction to the History of Muslim East*, Berkeley, 1965; *Makhzumiyyat. Etudes sur l'Histoire Economique et*

Financiere de l'Egypte Medievale, Leiden, 1977; 'Abd Al-Aziz Al-Duri, *Tarikh Al-'Iraq Al-Iqtishadi fi Al-Qarn Al-Rabi' Al-Hijri*, Bagdad, 1948; *Muqaddimah fi Al-Tarikh Al-Iqtishadi Al-'Arabi*, Beirut, 1969. Dalam tradisi ini, lihat yang terbaru, B. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London, 1988. Untuk hubungan metodologis antara sejarah dan hukum dalam studi-studi Islam, lihat keterangan-keterangan Claude Cahen dalam, "Considerations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien", dalam *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Roma, 1967, h. 246.

45. Misalnya saja S. Goitein dan A. Udovitch.

Kepustakaan

Buku dan Pamflet

'Abdal-Futûh, 'Alî, *Al-Syarî'a Al-Islâmiyya, Al-Qawânin Al-Wadh'iyya wa Al-Qadhâ' wa Al-Iqtishâd wa Al-Ijtimâ'*, Kairo, t.t.

Abdulrazak, F., ed., *Catalog of the Arabic Collection*, jil. 3, Boston: Harvard University, 1983.

Abrahamian, Ervand, *Iran between Two Revolutions*, Princeton, 1982.

Abû 'Ammâr, Ghâleb Hasan, *Al-Syahîd Al-Shadr Râ'id Al-Tsaura Al-Islâmiyya fî Al- 'Irâq*, Teheran, 1401/1981.

Abû Habîb, S., *Dirâsa fî Minhâj Al-Islâm Al-Siyâsî*, Kairo, 1985.

Abu Lughod, Janet, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton, 1971.

Abû Yûsuf, *Kitâb Al-Kharâj*, ed. Beirut, 1979.

Abû Zahra, Muhammad, *Tahrîm Al-Ribâ Tanzhîm Iqtisyâdî*, t.p., t.t., terbit ulang dengan judul *Buhûts fi Al-Ribâ*, Kairo, 1986.

Abû Zahû, Muhammad, *Al-Hadîts wa Al-Muhaddithûn*, Beirut, 1404/1984.

Al-Adhamî, Muhammad Muzhaffar, *Political Aspects of the Iraqi Parliament and Election Processes 1920–1932*, tesis Ph.D., London, 1978.

Ahmad, Mahmud, *Economics of Islam*, Lahore, 1952, ed. I, 1947.

Al-Ahnaf, M., Botiveau, B., dan Frégosi, F., *L'Algérie par ses Islamistes*, Paris, 1991.

Ajami, Fouad, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since* 1967, Cambridge, 1967.

———— *The Vanished Imam*, London, 1986.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, New York, 1980.

Al-'Alawiyyûn Syî'ah Ahl Al-Bait: Bayân 'an 'Aqîdah Al-'Alawiyyîn, Beirut, 1973.

Algar, Hamid, *Religion and State in Iran* 1785–1906, Berkeley, 1969.

———— *The Roots of the Islamic Revolution*, London, 1983.

Ali, A. Yusuf, penerj., *The Holy Qur'ân*, Lahore, 1934.

Althusser, Louis, *Lénine et la Philosophie,* Paris, 1972.
Amîn, Ahmad, *Zu'amâ' Al-Ishlâh,* Kairo, 1948.
Amnesty International, *Iran: Violation of Human Rights,* London, 1987.
Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World,* London, 1976.
Anshârî, 'Alî, ed., *'Ahd Al-Imâm 'Alî ilâ Mâlik Al-Asytar,* Teheran, 1403/1983.
Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam,* Chicago, 1984.
Ashtor, E., *The Medieval Near East: Social and Economic History,* London, 1978.
——— *Levant Trade in the Later Middle Ages,* Princeton, 1983.
Al-Âshifî, Muhammad Mahdî, *Al-Ittijâhâh wa Al-Malâmih Al-'Amma li Al-Nizhâm Al- Islâmî,* Beirut, 1397/1977.
——— *Madrasah Al-Najaf wa Tathawwur Al-Haraka Al-Islâmiyya fîhâ,* Najaf, 1964.
——— *Al-Nizhâm Al-Mâlî wa Tadâwul Al-Tsarwa fî Al-Islâm,* Beirut, ed. III, 1393/1973.
Ayoob, M., *The Politics of Islamic Reassertion,* London, 1981.
Al-Azhar, *Târîkhuhu wa Tathawwuruhu,* Kairo, 1964.
Al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldûn in Modern Scholarship,* Beirut, 1981.
——— ed. *Islamic Law: Social and Historical Contexts,* London, 1988.
'Amâra, Muhammad, ed., *Al-Farîdha Al-Ghâ'iba,* Kairo, 1982.
'Asymâwî, M.S., *Al-Islâm Al-Siyâsî,* Kairo, 1987.
Bâbillî, Mahmûd Muhammad, *Al-Iqtishâd fî Dhaw' Al-Sharî'a Al-Islâmiyya,* Beirut, ed. II, 1980.
Bachelard, Gaston, *Le Rationalisme Appliqué,* Paris, 1975, ed. I, 1949.
Al-Badawî, Ibrâhîm Zakî, *Nazhariyyah Al-Ribâ Al-Muharram,* Kairo, 1964.
Bahr Al-'Ulûm, Muhammad, *Adhwâ' 'Ala Qânûn Al-Ahwâl Al-Syakhshiyya Al-'Irâqî,* Najaf, 1963.
——— *Al-Akhbâriyya, Ushûluhâ wa Tathawwuruhâ,* MS, disediakan oleh penulis,1988.
——— *Al-Ijtihâd,* Beirut, 1977.
——— *Mashdar Al-Tashrî' Al-Nizham Al-Hukm fî Al-Islâm,* Beirut, 1397/1977.
——— *'Uyûb Al-Irâda Al-Sharî'a Al-Islâmiyya,* Beirut, 1984.
Al-Bahrânî, Yûsuf, *Al-Hadâ'eq Al-Nadhira,* ed. II, Beirut, 1405/1985.
——— *Lu'lu'ah Al-Bahrain,* Najaf, 1966.
Bahtsî Dar Barây-e Marja'iyyah wa Rûhâniyyah, Teheran, 1963.
Bakhash, Shaul, *The Reign of the Ayatollahs,* New York, 1984.
Balta, Paul, *Iran–Iraq: Une Guerre de 5000 ans,* Paris, 1987.
Banî Shadr, Abu Al-Hasan, *Iqtishâd-e Tauhîdî,* t.p., 1978.

Bannermann, Patrick, *Islam in Perspective,* London, 1988.
Batatu, Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq,* Princeton, 1978.
Bâz, Salîm, *Kitâb Syarh Al-Majalla,* Beirut, 1888.
Berger, Raoul, *Government by Judiciary,* Cambridge, 1977.
Berque, Jacques, *L'Islam au Défi,* Paris, 1980.
Blaustein dan Flanz, ed., *Constitutions of the Countries of the World,* jil. VII, New York, diperbarui 1989.
Bottomore, T. dan Goode, P., *Readings in Marxist Sociology,* Oxford, 1983.
Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Philippe II,* 2 jil., Paris, ed. baru 1966.
Brinton, J.Y., *Mixed Courts of Egypt,* New Haven, 1968.
Buhairî, Marwân, ed., *Intellectual Life in the Arab East 1890–1939,* Beirut, 1981.
———— *Al-Hayâh Al Fikriyya fi Al-Masyriq Al-'Arabî 1890–1939,* Beirut, 1983.
Cahen, Claude, *Introduction à l'Histoire du Monde Musulman Médiéval,* Paris, 1982,
———— *Jean Sauvaget's Introduction to the History of the Muslim East,* Berkeley, 1965.
———— *Makhzumiyyâh. Etudes sur l'Histoire Economique et Financière de l'Egypte Médiévale,* Leiden, 1977.
Calder, Norman, *The Structure of Authority in Imâmî Shî'î Jurisprudence,* tesis Ph.D., London, 1980.
Caplan, Lionel, ed., *Studies in Religious Fundamentalism,* London, 1987.
Cappelletti, Mauro, *The Judicial Process in Comparative Perspective,* Oxford, 1989.
Carré, Olivier, *Mystique et Politique,* Paris, 1984.
Carré, Olivier dan Dumont, Paul, ed., *Radicalismes Islamiques,* 2 jil., Paris, 1986.
Carroll, Lewis, *Through the Looking Glass,* dalam *Complete Works,* London, 1939.
Choper, *Jesse H., Judicial Review and the National Political Process,* Chicago, 1980.
Cole, Juan dan Keddie, Nikkie, ed., *Shi'ism and Social Protest,* New Haven, 1986.
Connors, Jane dan Mallat, Chibli, ed., *Islamic Family Law,* London, 1990.
Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam, t.p., 1980, ed. I, 1970.
Corbin, Henry, *En Islam Iranien,* jil. 4, Paris, 1971–2.
Coulson, Noel, *A History of Islamic Law,* Edinburgh, 1964.

——— *Succession in the Muslim Family,* Cambridge, 1971.

Crone, Patricia, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity,* Cambridge, 1980.

Dawisha, Adeed, ed., *Islam in Foreign Policy,* Cambridge, 1983.

Dekmejian, Richard, *Islam in Revolution,* Syracus, 1985.

Digard, J. P., ed., *Le Cuisinier et le Mangeur d'Hommes–Etudes d'Ethnographie Historique du Proche-Orient,* Paris, 1982.

Dodge, Bayard, *A Millennium of Muslim Learning,* Washington, 1961.

Donohue, John J. dan Esposito, John L., ed., *Islam in Transition,* New York, 1982.

Al-Dûrî, 'Abd Al-'Azîz, *Bahts fi Nasy'ah 'ilm Al-Târîkh 'ind Al-'Arab,* Beirut, 1960, diterjemahkan oleh L. Conrad dengan judul *The Rise of Historical Writing among the Arabs,* Princeton, 1983.

——— *Muqaddima fi Al-Târîkh Al-Iqtishâdî Al-'Arabî,* Beirut, 1969.

——— *Târîkh Al-'Irâq Al-Iqtishâdî fi Al-Qarn Al-Râbi' Al-Hijrî,* Bagdad, 1948.

Durûs fi Al-Iqtishâd, Teheran, 1403/1983.

Eccel, A. Chris, *Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accommodation,* Berlin, 1984.

Ely, John Hart, *Democracy and Distrust,* Cambridge, 1980.

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought,* Austin, 1982.

Encyclopaedia of Islam, Leiden, ed. I, 1913–38; ed. II, 1960, dst.

Engels, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property and the State,* London, 1940.

Esposito, John L., ed., *Voices of Resurgent Islam,* New York, 1983.

Etienne, Bruno, *L'Islamisme Radical,* Paris,1987.

Fadhlallâh, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usain, *Âfâq Islâmiyya wa-Mawâdhî' Ukhrâ,* Beirut, 1400/1980.

——— *'Alâ Tharîq Karbalâ',* Beirut, 1404/1984.

——— *Al-Islâm wa-Manthiq Al-Quwwa,* Beirut, 1979.

——— *Min Wa<u>h</u>î Al-Qur'ân,* 17 jil., Beirut, 1988.

Al-Fadhlî, 'Abdel-Hâdî, *Nahû Adab Islâmî,* Najaf, 1391/1971.

Al-Fahri, A<u>h</u>mad, *Ba<u>h</u>ts <u>H</u>aul Auliyâ' Al-Amr wa Al-Wilâya,* Beirut, 1405/1985.

Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan, Paris, 1988.

Al-Faqîh, Mu<u>h</u>ammad Taqî, *Jâmi'ah Al-Najaf fi 'Ashrihâ Al-<u>H</u>âdhir,* Tyre, Lebanon, t.t.

Al-Fâsî, 'Allâl, *Fi Al-Madhâhib Al-Iqtishâdiyya,* Rabat, 1971.

Al-Fâsî, Zarûq, *Syar<u>h</u> Sha<u>h</u>î<u>h</u> Al-Bukhârî,* jil. 4, Beirut, 1973.

Al-Fayyâdh, A., *Al-Tsaura Al-'Irâqiyya Al-Kubrâ*, Bagdad, 1963.
Febvre, Lucien, *Le Problème de l'Incroyance au Seizième Siècle*, Paris, 1947.
The Federalist Papers, New York, 1961.
Fisher, Michael, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass., 1980.
Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam*, London, 1982.
Göbel, Karl Heinrich, *Moderne Schiitische Politik und Staadsidee*, Leske, 1984.
Goitein, S.D., *A Mediterranean Society*, jil. 1, *Economic Foundations*, Berkeley, 1967.
Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, 2 jil., Hildesheim, 1961, aslinya diterbitkan 1888.
———— *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910.
———— *Die Zahiriten*, Leipzig, 1884.
H̲aidar, H., *Mâdha Ja'a Haula Kitâb Falsafatunâ?*, Qum, 1403/1983.
Hairi, Abdul Hadi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, 1977.
Al-H̲akîm, Muh̲ammad Bâqir, *Al-Mustasyriqûn wa Syubahâtuhum h̲aul Al-Qur'ân*, Beirut, 1405/1985.
———— *Qatl Al-'Ulamâ' fi Al-'Irâq Yujassid Al-Zâhira Al-Far'ûniyya*, Teheran, 1404/1984.
Al-H̲akîm, Muh̲ammad Taqî, *Al-Ushûl Al-'Âmma li Al-Fiqh Al-Muqâran*, Beirut, 1963.
Al-H̲akîm, Muh̲sin Al-Thabâthabâ'i, *Minhâj Al-Shâlih̲în: Qism Al-'Ibâdât*, Beirut, 1396/1976.
———— *Minhâj Al-Shâlih̲în: Qism Al-Mu'âmalât*, Beirut, 1400/1980.
Halliday, Fred, *Iran: Dictatorship and Development*, London, 1979.
Hamon, Léo, *Les Juges de la Loi*, Paris, 1987.
Al-H̲asanî, 'Abd Al-Razzâq, *Al-'Iraq Qadîman wa-H̲adîtsan*, Saida, 1956.
———— *Ta'rîkh Al-'Irâq Al-Siyâsî Al-Hadîts*, 3 jil., Saida, 1948.
———— *Ta'rîkh Al-Wizârâh Al-'Irâqiyya*, 10 jil., Saida, 1933–.
———— *Al-Tsaura Al-'Irâqiyya Al-Kubrâ*, ed. III, Saida, 1972.
Al-Hâsyimî, Mah̲mûd, *Al-Saum Tarbiya wa Hidâya*, Najaf, 1390/1970.
———— *Ta'arudh Al-Adilla Al-Syar'iyya*, ed. II, Beirut, 1980.
Hill, Enid, *Sanhuri and Islamic Law*, Kairo, 1987.
Hiro, Dilip, *Iran under the Ayatollahs*, London, 1985.
Holt, P.M., ed., *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 1968.
Homoud, Sami, *Islamic Banking*, London, 1985.
Hooglund, Eric, *Land and Revolution in Iran*, 1960–1980, Austin, 1982.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1789–1939, Cambridge, 1983.

Hoveyda, F., *The Fall of the Shah*, London, 1980.

Hunter, Shireen, ed., *The Politics of Islamic Revivalism*, Bloomington, 1988.

Hyman, Anthony, *Muslim Fundamentalism*, London, 1985.

Ibn Hazm, *Al-Muhallâ*, jil. 8, t.p., t.t.

Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, Kairo, t.t.

Irfani, Suroosh, *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship?* London, 1983.

Islamic Banking Conference, *Proceedings*, New York, 1985.

Jafri, Sayed Husein, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London, 1979.

Al-Jammâl, Muhammad 'Abd Al-Mun'im, *Mausû'ah Al-Iqtishâd Al-Islâmî*, Beirut, 1400/1980.

Jansen, J.J.G., *The Neglected Duty; the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, 1986.

Al-Jazzâr, Ja'far, *Al-Bunûk fi Al-'Âlam*, Beirut, 1404/1984.

Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*, London, 1988.

Kamâl Al-Dîn, Muhammad, *Al-Tsaura Al-'Irâqiyya Al-Kubrâ li-Sanat 1920*, Najaf, 1971.

Kamali, M.H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, Malaysia, 1989.

Al-Kâsânî, *Badâ'e' Al-Shanâ'e' fî Tartîb Al-Sharâ'e'*, 8 jil., Kairo, 1910.

Kâsyif Al-Ghithâ', Muhammad Husain, *Ashl Al-Syî'a wa Ushûluhâ*, t.p., t.t.

———— *Muhâwarâh Al-Imâm Al-Mushlih Kâsyif Al-Ghithâ' Al-Syaikh Muhammad Al-Husain Ma' Al-Safîrain Al-Brîtânî wa Al-Amrîkî*, ed. IV, Najaf, 1954.

———— *Tahrîr Al-Majalla*, 5 jil. dalam jil. 4, Najaf, 1940–3.

———— *Al-Mutsul Al-'Ulya fi Al-Islâm lâ fî Bhamdûn*, Teheran, 1983, yang aslinya ditulis pada 1954.

———— *The Shia: Origin and Faith*, Pakistan, 1982.

Kasravî, Ahmad, *Târîkh-e Mashrûthe-ye Irân*, ed. V, Teheran, 1961.

Al-Kâtib, Ahmad, *Tajrubah Al-Tsaura Al-Islâmiyya fi Al-'Irâq Mundhu 1920 Hatta 1980*, Teheran, 1402/1981.

Kâzhimî, 'Alî, *Karbalâ' Al-Muqaddasa Kamâ Ra'aih*, Ja'far Al-Hâ'irî penerj., Beirut, 1390/1970.

Keddie, Nikki R., ed., *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, 1983.

———— *Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891–1892*, London, 1966.

Kedourie, Elie, *The Chatham House Version*, London, 1970.

Kepel, Gilles, *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, 1984.

Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, 1966.

Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955.

Khalidi, Tarif, ed., *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, 1984.

Al-Khalil, Samir, *The Republic of Fear*, London, 1989.

Khalîlî, J., ed., *Mausû'ah Al-'Atabâh Al-Muqaddasa, Qism Al-Najaf*, 3 jil., Beirut, 1964.

Khan, Muhammad Akram, *Islamic Economics*, Leicester, 1983.

Khan, Waqar Masood, *Towards an Interest-Free Islamic Economic System*, Leicester, 1985.

Kharûfa, 'Alâ' Al-Dîn, *Al-Ribâ wa Al-Fâ'ida*, Bagdad, 1962.

Al-Khaththâb, R., *Al-'Irâq Bayna 1921 wa 1927*, Najaf, 1976.

Al-Khû'i, Abu Al-Qâsim, *Al-Masâ'il Al-Muntakhaba*, Beirut, ed. XXII, 1405/1985.

———— *Minhâj Al-Shâli<u>h</u>în*, 2 jil., ed. X, Beirut, 1985.

Al-Khomeini, Ruhullah, *Du'â'-e Si<u>h</u>r*, Teheran, 1359/1980.

———— *Al-<u>H</u>ukûma Al-Islâmiyya*, Beirut, 1979.

———— *Islam and Revolution*, diterjemahkan dan ditambahi catatan oleh Hamid Algar, Berkeley, 1981.

———— *Jihâd Al-Nafs aw Al-Jihâd Al-Akbar*, 1980.

———— *Mishbâ<u>h</u> Al-Hidâya ilâ Al-Khilâfa wa Al-Wilâya*, Beirut, 1403/1983.

———— *Ta<u>h</u>rîr Al-Wasîla*, 2 jil., ed. II, Beirut, 1405/1985.

———— *The Selected Messages of Imam Khomeini Concerning Iraq and the War Iraq Imposed upon Iran*, Teheran, 1981.

———— *Velâyat-e Faqîh*, Teheran, 1357/1979.

———— *Wilâyah Al-Faqîh*, Beirut, 1979.

Kotobi, Mortéza, ed., *Iran: une Première République*, Paris, 1983.

Kramer, Martin, *Islam Assembled: the Advent of the Muslim Congresses*, New York, 1986.

———— ed., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder Co., 1987.

Kühn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, ed. baru, 1970.

Al-Kulainî, *Al-Ushûl min Al-Jâmi' Al-Kâfî*, t.p., t.t.
Labovitz, J., *Presidential Impeachment*, New Haven, 1978.
Lambton, Ann, *The Persian Land Reform* 1962–1966, Oxford, 1969.
——— *State and Government in Medieval Islam*, ed. I, 1981, Oxford, 1985.
Lammens, Henri, *Etudes sur le Siècle des Omeyyades*, Beirut, 1930.
Laoust, Henri, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965.
Lapidus, Ira, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley, 1983.
Linant de Bellefonds, Y., *Traité de Droit Musulman Comparé*, jil. 1, Paris, 1965.
Lockhart, W., Kamisar, Y., dan Choper, J., ed., *Constitutional Law, Cases, Comments, Questions*, ed. I, 1964, ed. III, Chicago, 1970.
Luchaire, François, *Le Conseil Constitutionnel*, Paris, 1980.
McCloskey, Robert G., *The American Supreme Court*, Chicago, 1960.
Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, ed. I, 1903, Lahore, 1972.
MacLachlan, Keith, *The Neglected Garden*, London, 1983.
Madanî, Jalâl Al-Dîn, *Hûqûq-e Asâsî dar Jumhûri-ye Islâmi-ye Irân*, jil.4, *Quwwe-ye Muqannene-ye Shûra-ye Negahbân*, Teheran, 1366/1988.
Mahbûba, Ja'far, *Mâdhî Al-Najaf wa Hadhiruhâ*, 3 jil., Najaf, 1955–8.
Mahmashânî, Subhî, *Al-Audhâ' Al-Tasyrî' iyya fi Al-Bilâd Al-'Arabiyya*, Beirut, 1957.
——— *Falsafah Al-Tasyrî fi Al-Islâm*, Beirut, 1946.
——— *Les Idées Economiques d'Ibn Khaldoun, Essai Historique, Analytique et Critique*, Lyon, 1932.
Makkî, Muhammad Kâzhem, *Al-Haraka Al-Fikriyya wa Al-Adabiyya fi Jabal 'Âmil*, ed. I, 1963, Beirut, 1982.
Mallat, Chibli, ed., *Islamic Law and Finance*, London, 1988.
——— *Shi'i Thought from the South of Lebanon*, Oxford, 1988.
Mann, Hans-Dietrich, *Lucien Febvre: la Pensée Vivante d'un Historien*, Paris, 1971.
Al-Marjânî, Haidar Shâleh. *Al-Khomeini wa Al Khumainiyyûn*, Iraq, 1982.
Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq*, Boulder, 1985.
Martens, André, *L'Economie des Pays Arabes*, Paris, 1983.
Martin, Richard, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985.
Martin, Vanessa, *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906*, London, 1989.
Marx, Karl, *Le Capital*, jil. I, Paris, 1969.

——— *Contribution to the Critique of Political Economy*, London, 1973.
Marx, Karl dan Engels, Friedrich, *Selected Works*, 2 jil., Moskow, 1951.
Al-Mashrî, 'Abd Al-Samîh, *Nazhariyyah Al-Islâm Al-Iqtishâdiyya*, Mesir, 1391/1971.
Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyya*, ed. II, Kairo, 1966.
Michalak, Laurence dan Salacuse, Jeswald, ed., *Social Legislation in the Contemporary Middle East*, Berkeley, 1986.
Al-Mîlânî, Muhammad Hâdî, *Muhâdharâh Al-Fiqh Al-Imâmiyya, Kitâb Al-Khums*, F. Mîlânî, ed., t.p., 1400/1800.
Milliot, Louis, ed., *Travaux de la Semaine Internationale de Droit Musulman*, Paris, 1953.
Mitchell, Richard, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, 1969.
Miyânjî, 'Alî Ahmadî, *Ushûl-e Mâlikiyyah Dar Islâm*, jil. 1, *Mâlikiyyah-e Khushûshî*, Teheran, 1361.
——— *Ushûl-e Mâlikiyyah Dar Islâm*, jil. 2, *Mâlikiyyah-e Khusûsî Zamîn*, Teheran, 1361.
Momen, Mojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985.
Montesquieu, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1964.
Mortimer, Edward, *Faith and Power*, London, 1982.
Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Learning and Power in Modern Iran*, London, 1986.
Mughniyya, Muhammad Jawâd, *Allâh wa Al-'Aql*, Beirut, ed. III, 1959.
——— *Fiqh Al-Imâm Ja'far Al-Shadiq*, Beirut, t.t.
——— *Imâmah 'Alî bain Al-'Aql wa Al-Qur'ân*, Beirut, 1970.
——— *Al-Islâm wa Al-'Aql*, Beirut, *report* 1984.
——— *Isrâ'îliyyâh Al-Qur'ân*, Beirut, 1981.
——— *Al-Khomeini wa Al-Daula Al-Islâmiyya*, Beirut, 1979.
——— *Min Hunâ wa Hunâk*, Beirut, t.t., yang asli diterbitkan di Najaf, 1957.
——— *Al-Syî'a wa Al-Hakimûn*, ed. V, Beirut, 1981.
——— *Tajârib*, Beirut, 1980.
——— *Al-Wadh' Al-Hadhir li-Jabal 'Amil*, Beirut, 1947.
Al-Mûsawî, Ra'd, *Intifâdhah Shafar Al-Islâmiyya*, t.p., 1402/1982.
Muslehuddin, Mohammad, *Insurance and Islamic Law*, New Delhi, 1982, ed. I, 1969.
Mutahharî, A., *Mustanad Tahrîr Al-Wasîla*, Qum, 1403/1983.
Al-Muzhaffar, Muhammad Ridha, *Ushûl Al-Fiqh*, 2 jil., *report* Al-Qutaif.

Al-Nafîsî, 'Abdallâh, *Daur Al-Syî'a fi Tathawwur Al-'Irâq Al-Siyâsî Al-Hadîts,* Beirut, 1973.

Nâ'inî, Muhammad Husain, *Tanbîh Al-Umma wa Tanzîh Al-Millah. Hukûmah az Nazhar-e Islâm,* Teheran, 1374/1955.

Al-Najjâr, Ahmad, *Bunûk Bilâ Fâ'ida li Al-Tanmiya Al-Iqtishâdiyya wa Al-Ijtimâ'iyya fi Al-Duwal Al-Islâmiyya,* Kairo, 1972.

Nashat, Guity, ed., *Women and Revolution in Iran,* Boulder Co., 1983.

Ne'me, 'Abdallâh, *Falâsifah Al-Shî'a,* Beirut, 1971.

Newman, Andrew, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) School in Imami Shi'i History from the third/ninth to the tenth/sixteenth Century A.D.,* tesis Ph.D., 2 jil., Los Angeles, 1986.

Nienhaus, Volker, *Literature on Islamic Economics in English and in German,* Koln, 1982.

Nizâr, Ja'far Husain, *'Adhrâ' Al-'Aqîda wa Al-Mabda': Al-Syahîda Bint Al-Hudâ,* t.p., 1405/1985.

Norton, Augustus, *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon,* Texas, 1987.

Olson, Robert, *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations* 1718–1843. Bloomington, Indiana, 1975.

Philip, Loic dan Favoreu, Louis, *Les Grandes Décisions du Conseil Constitutionnel,* ed. IV, Paris, 1986.

Pipes, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power,* New York, 1983.

Piscatori, James, ed., *Islam and the Political Process,* Cambridge, 1983.

———— *Islam in a World of Nation-States,* Cambridge, 1986.

Pohl-Schöberlein, Monika, *Die Schiitische Gemeinschaft des SüdLibanon (Gabal 'Amil) innerhalb des Libanesischen Konfessionellen System,* Berlin, 1986.

Powers, David, *Studies in Qur'an and Hadits,* Berkeley, 1986.

Qadri Bâsya, Muhammad, *Al-Ahkâm Al-Syar'iyya fi Al-Ahwâl Al-Syakhshiyya,* Aleksandria, 1875.

———— *Mursyid Al-Hairân ilâ Ma'rifah Ahwâl Al-Insân fi Al-Mu'âmalâh Al-Syar'iyya,* Kairo, 1891.

———— *Qânun Al-'Adl wa Al-Inshâf li Al-Qadhâ' 'alâ Musykilah Al-Auqâf,* Kairo, 1896.

Al-Qâ'inî, 'Alî Al-Fâdhil, *'Ilm Al-Ushûl Târikhan wa Tathawwuran,* Teheran, 1405.

Al-Qânûn Al-Madanî: Majmû'ah Al-A'mâl Al-Tahdhîriyya, jil.1 dan 2, Kairo, 1952.

Al-Qazwînî, Mahdî, *Umniyah Al-Mûqin*, Jaudah Al-Qazwînî ed., ed. II, Beirut, 1407/1987.
Al-Qudûrî, *Al-Mukhtashar*, India, 1847.
Quthb, Sayyid, *Fi Zilâl Al-Qur'ân*, ed. baru, Beirut, 1973.
———— *Al-'Adâla Al-Ijtimâ'iyya fi Al-Islâm*, Kairo, 1949.
Rabbath, Edmond, *La Constitution Libanaise, Origines, Textes et Commentaires*, Beirut, 1982.
Randal, Jonathan, *The Tragedy of Lebanon*, London, 1983.
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971.
Reid, Donald, *Lawyers and Politics in the Arab World* 1880–1960, Chicago, 1981.
Ridhâ, Muhammad Rasyîd, *Al-Khilâfa wa Al-Imâma Al-'Uzhmâ*, Kairo, 1923.
————*Tafsîr Al-Manâr*, 12 jil., ed. III, Mesir, 1367/1947.
Al-Rîhânî, Amîn, *Mulûk Al-'Arab*, 2 jil., Beirut, 1929.
Rodinson, Maxime, *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966.
Ruhânî, Hâmid, *Nahzat-e Imâm Khomeini*, 2 jil., Teheran, 1364/1985.
Al-Shadr, Muhammad, *Falsafah Al-Hajj wa Mashâlihuhu fi Al-Islâm*, Najaf, 1969.
Al-Shadr, Muhammad Bâqir, *Ahl Al-Bait*, Beirut, 1388/1968.
———— *Bahts Haula Al-Mahdî*, Beirut, ed. III, 1401/1981, ed. I, 1397/1977.
———— *Bahth Hawla Al-Wilâya*, Beirut, ed. III, 1401/1981, ed. I, 1397/1977.
———— *Al-Bank Al-la-Ribawî fi Al-Islâm*, ed. VIII, Beirut, 1403/1983.
———— *Buhûts fi Syarh Al-'Urwâ Al-Wutsqâ*, 3 jil., Najaf, 1971.
———— *Le Chiisme: Prolongement Naturel de la Ligne du Prophète*, penerj. Abbas Al-Bostani, Paris, 1983.
———— *Daur Al-A'imma fi Al-Hayâh Al-Islâmiyya*, Teheran, 1400/1980.
———— *Durûs Al-'Ilm Al- Ushûl*, 3 jil. dalam 4 bag., Beirut, 1978–80.
———— *Fadak fi Al-Tarîkh*, Beirut, 1403/1983, ed. I, Najaf, 1955.
———— *Falsafatunâ*, Beirut, ed. X, 1400/1980.
———— *Al-Fatâwa Al-Wâdhiha*, jil. 1, ed. III, 1977.
———— *Ghâiah Al-Fikr fi Ushûl Al-Fiqh: Mabâhits Al-Isytighâl*, Beirut, 1988.
———— *Ikhtarnâ Lak*, Beirut, ed. II, 1400/1980, ed. I, 1395/1975.
———— *Iqtishâdimâ*, jil. 1, Muhammad Kâzhim Mûsavi penerj., Teheran, 1971.
———— *Iqtishâdimâ*, jil. 2, 'Abdul-'Alî Ispahbûdî penerj., Teheran, 1978.
———— *Iqtishâdunâ*, Beirut, 1398/1977.
———— *Iqtishâdunâ*, terjemahan Inggris, 4 jil., Teheran, 1982–4.

——— *Jawânib min Al-Mas'ala Al-Ijtimâ'iyya*, S. Juraisyî ed., Tunis, t.t. [1988?].

——— *Khilâfah Al-Insân wa Syahâdah Al-Anbiyâ'*, ed. II, Beirut, 1399/1979.

——— *Khuthûh Tafshîliyya 'an Iqtishâd Al-Mujtama' Al-Islâm*, Beirut, ed. II, 1399/1979.

——— *Lamha Fiqhiyya Tamhîdiyya 'an Masyrû' Dustûr Al-Jumhûriyya Al-Islâmiyya fi Urân*, Beirut, 1979.

——— *Al-Ma'âlim Al-Jadîda fi Al-Ushûl*, Beirut, 1385/1964.

——— *Mabâhits Al-Ushûl*, Kâzhim Al-Husainî Al-Hâ'irî ed., jil.1, bag. 1, Qum, 1407/1987.

——— *Al-Madrasa Al-Islâmiyya*, Beirut, ed. III, 1400/1980, ed. I, 1393/1973.

——— *Al-Madrasa Al-Qur'âniyya*, ed. II, Beirut, 1981.

——— *Al-Manthiq Al-Wadh'î wa Al-Yaqîn Al-Riyadhî fi Al-Falsafa*, Teheran, 1400/1980.

——— *Al-Majmû'a Al-Kâmila li-Mu'allafâh Al-Sayyid Muhammad Bâqir Al-Shadr*, Beirut, 15 jil., 1980-

——— *Mûjaz Ahkâm Al-Hajj*, t.p., 1395/1975.

——— *Mûjaz Al-Ushûl Al-Dîn*, Beirut, 1401/1981.

——— *Nazhra 'Âmma fi Al-'Ibâdâh*, Beirut, ed. III, 1401/1981, ed. I, 1397/1977.

——— *Al-Nubuwwa Al-Khâtima*, ed. III, Beirut, 1405/1985.

——— *Our Philosophy*, Shams Inati, penerj., London, 1987.

——— *Risâlatunâ*, Teheran, 1402/1982.

——— *Shûra 'an Iqtishâd Al-Mujtama' Al-Islâmî*, ed. II, Beirut, 1399/1979.

——— *Unsere Wirtschaft, Eine Gekürzte Kommentierte Übersetzung des Buches Iqtishâdunâ*, A. Rieck penerj., Berlin, 1984.

——— *Al-Usus Al-'Amma li Al-Bank fi Al-Mujtama' Al-Islâmî*, ed. II, Beirut, 1399/1979.

——— *Al-Usus Al-Manthiqiyya li Al-Istiqrâ'*, Beirut, ed. IV, 1397/1977, ed. I, 1391/1972.

Said, Edward, *Orientalism*, London, 1978.

Salâmeh, Ghassân, *Al-Siyâsa Al-Khârijiyya Al-Sa'ûdiyya mundhu 'âm 1945*, Beirut, 1980.

Saleh, Nabil, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, Cambridge, 1986.

Shâleh, Shubhî, *'Ulûm Al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, ed. II, Damascus, 1963.

Al-Sanhûrî, 'Abd Al-Razzâq, *Le Califat*, Paris, 1926.
———— *Mashâdir Al-Haqq fi Al-Fiqh Al-Islâmî*, 6 jil., Kairo, 1954–9.
Al-Sarakhsî, *Al-Mabsûth*, 30 jil., Kairo, 1906–12.
Schacht, Joseph, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
Schirazi, Asghar, *The Problem of the Land Reform in the Islamic Republic of Iran*, Berlin, 1987.
———— ed., *Texte zur Agrargesetzgebung in der Islamischen Republik Iran*, Berlin, 1988.
Schulze, Rheinhardt, *Islamischer Internationalismus in 20, Jahrhundert; Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Mekka)*, Leiden, 1990.
Shakespeare, William, *Hamlet*, G. Hibbard, ed., Oxford, 1987.
Syaltût, Mahmûd, *Fatâwâ*, Kairo, 1964.
Syamseddîn, Muhammad Ja'far, *Iqtishâdunâ, Talkhîsh wa Taudhîh*, 4 jil., Beirut, 1406/1986.
Syamseddîn, Muhammad Mahdî, *Dirâsa fi Al-'Aqîda Al-Islâmiyya*, Beirut, 1977.
———— *Al-'Ilmâniyya*, Beirut, ed. II, 1403/1983, ed. I, 1400/1980.
———— *Mawâqif wa Ta'ammulâh fi Qadhâyâ Al-Fikr wa Al-Siyâsa*, Beirut, 1405/1984.
———— *Nazham Al-Dîmuqrâtiyya Al-'Adadiyya A l-Qâ'ima 'alâ Mabda' Al-Syûrâ*, Beirut, 1985.
———— *Tsaurah Al-Husain fi Al-Wujdân Al-Sya'bî*, Beirut, 1980.
———— *Tsaurah Al-Husain, Zhurûfuhâ Al-Ijtimâ'iyya wa Âtsâruhâ Al-Insâniyya*, ed. III, Beirut, 1974.
Syarî'atî, 'Alî, *Husain Varîts-e Adam*, Teheran, t. t.
———— *Tasyayyu'-e 'Alawî va Tasyayyu'-e Shafawî*, ed. II, Teheran, 1350/1971.
Al-Syaibânî, *Syarh Kitâb Al-Siyar Al-Kabîr*, dengan komentar oleh Sarakhsî, Sh. Munajjid, ed., 3 jil., Kairo, 1971.
Syaikh Al-Muqâwama Al-Islâmiyya Al-Syaikh Al-Syahîd Râgheb Harb, Beirut, 1407/1987.
Le Shi'isme Imamite, Paris, 1970.
Al-Syîrâzî, Hasan, *Al-Iqtishâd*, Beirut, ed. II, 1400/1980, ed. I, t.p., 1960.
Al-Syîrâzî, Muhammad Al-Husainî, *Taqrîb Al-Qur'ân ilal-Adhhân*, 30 jil., Beirut, 1980.
Al-Syîrâzî, Shâdeq, *Al-Tharîq Ilâ Bank Islâmî*, Beirut, 1392/1972.
Al-Syîrbâshî, Ahmad, *Al-Mu'jam Al-Iqtishâdi Al-Islâmî*, Beirut, 1401/1981.
Sick, Gary, *All Fall Down*, London, 1985.
Siddiqui, K., ed., *Issues in the Islamic Movement 1980*–1981, London, 1981.

Sivan, Emmanuel, *Radical Islam,* New Haven, Conn., 1985.

Sluglett, Peter, *Britain in Iraq 1914–1932,* London, 1976.

Sluglett, Peter dan Farouk-Sluglett, Marion, *Iraq since* 1958: *from Revolution to Dictatorship,* London, 1987.

Sou'al, ed., *L'Islamisme Aujourd'hui,* Paris, 1985.

Stark, Freya, *Baghdad Sketches,* London, 1947, ed. I, 1937.

Al-Thabarî, *Tafsî,,* jil. 10, Kairo, t. t.

Al-Thabârsî, *Majma' Al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân,* jil. 6--7, Beirut, t. t.

Al-Thabâthabâ'î, Hossein Modarressi, *An Introduction to Shi'i Law,* London, 1984.

Al-Thabâthabâ'î, Muhammad Husain, *Al-Mîzân fi Tafsîr Al-Qur'ân,* 20 jil., Beirut, 1970-.

———— *Nazhariyyah Al-Siyâsa wa Al-Hukm fi Al-Islâm,* Beirut, 1402/1982.

———— *Risâlah Al-Wilâya,* Beirut, 1407/1987.

———— *Shi'ite Islam,* Hossein Nasr, penerj., Albany, New York, 1977, ed. I, 1975.

Al-Thabâthabâ'î Al-Yazdî, Muhammad Kâzhim, *Al-'Urwa Al-Wutsqâ,* t.p., t.t.

Taheri, Amir, *Khomeiny,* Paris, 1985.

Taleghani [Thâliqânî], Mahmûd, *Society and Economics in Islam,* penerj., R. Campbell, Berkeley, 1982.

———— *Islâm wa Mâlekiyyah,* ed. X, Teheran, 1965.

———— *Jihâd wa Syahâdah,* Teheran, 1963.

Al-Thihrânî, Âgha Buzurg, *Al-Dharî'a ilâ Tashânîf Al-Shî'a,* jil. 16, ed. III, Beirut, t.t.

Al-Tirmidzî: Al-Jâme' Al-Shahîh, Muhammad 'Abd Al-Bâqî, ed., Kairo, 1937.

Tribe, Laurence, *American Constitutional Law,* Mineola, AS, 1978.

———— *Constitutional Choices,* Cambridge, Mass., 1985.

Al-Thûsyî, Abû Ja'far, *Al-Tibyân,* jil. 3, Najaf, t.t.

Tyan, Emile, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam,* jil. 1, Paris, 1938.

Udovitch, Abraham, ed., *The Islamic Middle East* 700--1900, *Studies in Economic and Social History,* Princeton, 1981.

———— *Partnership and Profit in Medieval Islam,* Princeton, 1970.

Al-'Umar, 'Abd Al-Jabbâr, *Al-Khomeini bain Al-Dîn wa Al-Daula,* Bagdad, t.t.

Wansbrough, John, *Qur'anic Studies,* Oxford, 1977.

———— *The Sectarian Milieu,* Oxford, 1978.

Al-Wardî, 'Alî, *Târîkh Al-'Irâq Al-Hadîts*, jil. 1 *Min Bidâyah Al-'Ahd Al-'Utsmâni Hatta Muntashaf Al-Qarn Al-Tâsi' 'Asyar*, Bagdad, 1967.

———— *Târîkh Al-'Irâq Al-Hadîts*, jil. 5 *Haula Tsaurat Al-'Isyrîn*, Bagdad, 1976.

———— *Târîkh Al-'Irâq Al-Hadîts*, jil. 6 *Min 'Âm 1920 ilâ 'Âm 1924*, Bagdad, 1978.

Wathanî, M., ed., *Majmû'e-ye Kâmel-e Qawânin-e Madanî-Asâsî*, Teheran, 1364/1985.

Wohlers-Scharf, Traute, *Les Banques Arabes et Islamiques*, Paris, 1983.

Al-Zuhailî, Wahbe, *Nazhariyyah Al-Dhamân fî Al-Fiqh Al-Islâmî*, Damaskus, 1970.

Artikel-Artikel

'Abdallâh, Muhammad, "Daulah Wilâyah Al-Faqîh", *Dirâsah wa Buhuts*, 2: 8, 1403/1983, 97–127.

Akhavi, Shahrough, "Shari'ati's Social Thought" dalam N. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, hh. 125–43.

Algar, Hamid, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-century Iran" dalam N. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1972, hh. 231–55.

————- "Social Justice in the Ideology and Legislation of the Islamic Revolution of Iran" dalam L. Michalak dan J. Salacuse, ed., *Social Legislation in the Contemporary Middle East*, Berkeley, 1986, hh. 17–60.

Althusser, Louis, "Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital" dalam K. Marx, *Le Capital*, Paris, 1969.

Amoretti, Biancamaria, "Pour une analyse politique de l'économie islamique", *La Pensée*, 229, 1982, 62–70.

Anderson, Norman, "A Law of Personal Status for Iraq", *International and Comparative Law Quarterly*, 1960, 542–63.

————-"Changes in the Law of Personal Status in Iraq", *International and Comparative Law Quarterly*, 1963, 1026–31.

————- "Recent Developments in Shari'a Law i-x", *The Muslim World*, xl-xliii, 1950–2.

————- "Reforms in Family Law in Morocco", *Journal of African Law*, 1958, 146–59.

————- "The Syrian Law of Personal Status", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1955, 34–49.

——— "The Shari'a and Civil Law", *Islamic Quarterly*, 1: 1, 1954, 29–46.

Ashtor, Emmanuel, "Le taux d'intérêt dans l'orient médiéval" dalam *The Medieval Near East: Social and Economic History*, London, 1978, hh. 197-213.

Al-Badawî, Ibrâhîm Zakî, "Nazhariyyah Al-Ribâ Al-Muharram", *Majallah Al-Qânûn wa Al-Iqtishâd*, 1939, 387–447, 533–66.

Bahr Al-'Ulûm, Muhammad, "Al-Dirâsa wa Târîkhuhâ Al-Najaf" dalam J. Khalîlî, ed., *Mausû'ah Al-'Atabâh Al-Muqaddasa, Qism Al-Najaf*, jil. 2, Beirut, 1964.

Bakhash, Shaul, "Islam and Social Justice in Iran" dalam M. Kramer, ed., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder Co., 1987, hh. 95–116.

——— "The Politics of Land, Law and Social Justice in Iran", *Middle East Journal*, 43: 2, 1989, 186–201.

"Baqir Al-Sadr's Last Message on the Unity of the Ummah" dalam K. Siddiqui, ed., *Issues in the Islamic Movement*, London, 1981, h. 57.

Bar'am, Amazia, "The shi'ite opposition in Iraq under the Ba'th, 1968-1984" dalam *Colloquium on Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Hebrew University, Yerusalem, 13–15 Mei 1985.

Batatu, Hanna, "Iraq's underground shi'a movements: characteristics, causes and prospects", *Middle East Journal*, 35: 4, 1981, 577–94.

Bayat, Mangol, "Mahmud Taleqani and the Iranian Revolution" dalam M. Kramer, ed., *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder Co., 1987, hh. 67–94.

Bengio, Ofra, "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, 1985, 2–11.

Braudel, Fernand, "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales E.S.C.*, 4, 1958, 725–53 dicetak ulang dalam *Ecrits sur L'Histoire*, Paris, 1969, 41–83.

Brunschvig, Robert, "Les usul al-fiqh imamites à leur stade ancien" dalam *Le Shi'isme Imamite*, Paris, 1970.

Cagatay, Nesh'et, "Riba and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire", *Studia Islamica*, 32, 1970, 53–68.

Cahen, Claude, "L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval", *Studia Islamica*, 3, 1955, 93–115.

——— "Réflexions sur l'usage du mot 'féodalité'", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3, 1960, 2–20.

Calder, Norman, "Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition", *Middle East Studies,* 18, 1982.

———— "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century AD", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 45, 1982, 39–47.

———— "Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 64, 1981.

Cappelletti, Mauro, "Who Watches the Watchmen", *American Journal of Comparative Law,* 31, 1983, 1 dst.

Carter v. Carter Coal Co., 298 US 238 (1936).

Chalmeta, Pedro, "Au sujet des théories économiques d'Ibn Khaldun", *Rivista degli Studi Orientali,* 1983, 93–120.

Chehata, Chafik, "La théorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans", *Revue Marocaine de Droit,* 1953, 105–13.

Cole, Juan, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran 1722–1780: the Akhbari–Usuli Controversy Reconsidered", *Iranian Studies,* 18: 1, 1985, 3–34.

Connors, Jane, "Towards a System of Islamic Finance in Malaysia" dalam C. Mallat, ed., *Islamic Law and Finance,* London, 1988.

Al-Dajâwî, Yûsuf, "Mu'âmalâh Al-Tujjâr Wamâ Fîhâ min Al-Ribâ', *Nûr Al-Islâm,* jil.: 3: 6, 1354/1935, 324–8.

———— "Al-Qirâdh", *Nûr Al-Islâm,* jil. 3: 6, 1354/1935, 183–7.

Daoualibi, M., "Usure et droit musulman" dalam L. Milliot, ed., *Travaux de la Semaine Internationale de Droit Musulman,* Paris, 1953, hh. 139–42.

"Decision on Shari'a and Riba", *Arab Law Quarterly,* 1: 1, 1985, 100–8.

Donohue, John, "Notre économie", *Cahiers de l'Orient,* 8–9, 1987–8, dst.

———— "La Nouvelle Constitution syrienne et ses détracteurs", *Travaux et Jours,* 47, 1973, 93–111.

"Dossier: Aux sources de l'islamisme chiite- Muhammad Baqer Al-Sadr", *Cahiers de l'Orient,* terbitan 8–9, 1987–8, 115–202.

Edge, Ian, "Shari'a and Commerce in Contemporary Egypt" dalam C. Mallat, ed., *Islamic Law and Finance,* London, 1988.

Enayat, Hamid, "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'" dalam J. Piscatori, ed., *Islam and the Political Process,* Cambridge, 1982, hh. 160–80.

Engels, Friedrich, "Letter to J. Bloch, 21–22 September 1890" dalam Karl Marx dan F. Engels, *Selected Works*, Moskow, 1951. jil. 2.

"Fashl fî Hikmah Tahrîm Al-Ribâ", *Al-Manâr*, 1906, hh. 332–50.

Haeri, Shahla, "The Institution of Mut'a Marriage in Iran: a Formal and Historical Perspective" dalam G. Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder Co., 1983, hh. 231–51.

———— "Power of Ambiguity: Cultural Improvisation on the Theme of Temporary Marriage", *Iranian Studies*, 19: 2, 1986, 123–54.

Hâ'irî, Kazhem, "Tarjamah Hayâh Al-Sayyid Al-Syahîd" dalam Muhammad Bâqir Al-Shadr, *Mabahets Al-Ushûl*, Hâ'irî, ed., Qum, 1407/1987, hh. 1–168.

Hallaq, Wael, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory", *Der Islam*, 64, 1987, 42–67.

———— "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamica*, 63, 1986, 129–42.

———— "Was the Gate of Ijtihad ever Closed?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1984, 1–33.

Halliday, Fred, "Iranian Foreign Policy Since 1979: Internationalism and Nationalism in the Islamic Revolution" dalam Cole dan Keddie ed., *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, 1987, hh. 88–107.

Hill, Enid, "Islamic Law as A Source for the Development of a Comparative Jurisprudence: Theory and Practice in the Life and Work of Sanhuri" dalam A. Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, London, 1988.

Homoud, Sami, "Islamic Banking and Social Development" dalam Konferensi Bank Islam, *Proceedings*, New York, 1985.

Honigmann, E., "Al-Nadjaf", *Encyclopedia of Islam*, ed. I, Leiden 1936, jil. 3, hh. 815–16.

Howard, Ian, penerj., "The Islamic Economy I–VII", *Al-Serat*, 1981–5.

Ibrahim, Saad Eddin, "Anatomy of Egypt's Militant Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12, 1980, 423–53.

"Al-Imâm Al-Syahîd Al-Sayyid Muhammad Bâqir Al-Shadr", *Tharîq Al-Haqq*, 2: 12, Feb. 1982, 5–20.

Jamali, Fadel, "The Theological Colleges of Najaf", *The Muslim World*, 50, 1960, 15–22.

Al-Jibâlî, I., "Al-Ribâ', *Nûr' Al-Islâm*, jil. 2, 1931–2, hh. 358–75; 425–31; 488–96; jil. 3, 1932–3, hh. 424–9.

Katouzian, Homa, "Shi'ism and Islamic Economics" dalam N. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983.

Kedourie, Elie, "The Kingdom of Iraq: A Retrospect" dalam *The Chatham House Version*, London, 1970.

Khan, Mohammad, "Mohamedan Laws against Usury and How They are Evaded", *Journal of Comparative Law*, 1929, 233–44.

Khomeini [Khumainî], Ruhullah, "Imam Khomeini's Message on Hearing of the Martyrdom of Ayatollah Sayyid Baqir Sadr at the Hands of the American Puppet Saddam Husain" dalam *The Selected Messages of Imam Khomeini Concerning Iraq and the War Iraq Imposed Upon Iran*, Teheran, 1981, h. 47.

———— "Matn-e Kâmel-e Vashiyyatnâme-ye Ilâhî-Siyâsî Imâm Khumainî", *Keyhân Havâ'i*, 14 Juni 1989, h. 2.

Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna 'Ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39, 1976, 521–34.

Koorooshy, J., "Agrarverfassung der Islamischen Republik Iran", *Orient*, 28, 1987, 229–43.

Kramer, Martin, "Tragedy in Mecca", *Orbis*, 32: 2, 1988, 231–47.

Küppers, N., "Das Irakische Zivilgesetzbuch", *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 62, 1960, 181–98; 63, 1961, 1–44.

Kuran, Timur, "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 18, 1980, 135–64.

———— "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 21, 1989, 171–91.

Lambton, Ann, "Quis Custodiet Custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government", *Studia Islamica*, 5, 1955, 125–48; 6, 1956, 125–46.

———— "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institution", *Studia Islamica*, 20, 1964, 115–35.

Linant de Bellefonds, Y., "Abd Al-Razzaq Al-Sanhuri: Mashâdir Al-Haq fi Al-Fiqh Al- Islâmî", *Revue Internationale de Droit Comparé*, 10, 1958, 476–9 dan 11, 1959, hh. 633–9.

———— "Le code du statut personnel Irakien du 30 décembre 1959", *Studia Islamica*, 13, 1960, 79–135.

———— "Le droit musulman et le nouveau code civil égyptien", *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, 1956, 211–22.

Loutfi el-Sayed, Afaf, "The Role of the 'ulama in Egypt during the Early Nineteenth Century" dalam P. M. Holt, ed., *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 1968.

Mahmassani [Mahmashânî], Subhi, "Les principes de droit international à la lumière de la doctrine islamique", *Académie de Droit International, Recueil des Cours*, 117, 1966, 205–328.

Makdisi, George, "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11, 1979, 1–8.

Mallat, Chibli, "A l'origine de la guerre Iran-Irak: l'axe Najaf-Téhéran', *Les Cahiers de l'Orient*, musim gugur 1986, 119–36.

———— "Contemporary Qur'anic Exegesis between London and Najaf; A View from the Law", sebaran tidak diterbitkan, *SOAS*, 21 Oktober 1987.

———— "Le féminisme islamique de Bint al-Houdâ", *Maghreb-Machrek*, 116, 1987, 45–58.

———— "Al-Mahkama Al-'Ulyâ Al-Amîrkiyya Al-Niqâsy Al-Qânûnî Al-Mu'âshir", *Proche-Orient Etudes Juridiques*, 1987, 9–26.

———— "Political Islam and the 'ulama in Iraq'", MS, Berkeley, 1986, diterbitkan sebagian dalam S. Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Bloomington, Indiana, hh. 71–87.

———— "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shi'a paradigm", *Third World Quarterly*, 10: 2, April 1988, 699–729.

———— "Sunnism and Shi'ism in Iraqi Islamic Family Law – Revisiting the Codes" dalam J. Connors dan C. Mallat, ed., *Islamic Family Law*, London, 1990.

Mandaville, Jon, "Usurious Piety: the Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 10, 1979, 289–308.

Marbury v. Madison, 1 Cranch 137 (1803).

Martin, Pierre, "Une prande figure de l'islamisme en Irak", *Cahiers de l'Orient*, 8–9, 1987–8, hh. 117–35.

Mayer, Ann, "Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: the Social Origins of Islamic Banking in Egypt", *Arab Law Quarterly,* 1: 1, 1985, 32–50.

Mirakhor, Abbas, "The Progress of Islamic Banking: the Case of Iran and Pakistan" dalam C. Mallat, ed., *Islamic Law and Finance,* London, 1988.

Morony, Michael, "Landholding and Social Change: Lower Al-'Iraq in the Early Islamic Period" dalam T. Khalidy, ed., *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East,* Beirut, 1984.

———— "Landholding in Seventh-century Iraq: Late Sasanian and Early Islamic Patterns" dalam A. Udovitch, ed., *The Islamic Middle East* 700–1900, *Studies in Economic and Social History,* Princeton, 1981.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, "Al-Najaf fi Alf 'âm' dalam *Min Hunâ wa Hunâk,* Beirut, t.t., hh. 48–50.

Muhammad, Yahyâ, "Nazharâh Falsafiyya fi Fikr Al-Syahîd Al-Shadr", *Dirâsâh wa Buhûts,* 2: 6, 1983–173 dst.

Mundy, Marsha, "The Family, Inheritance, and Islam: A Reexamination of the Sociology of Fara'id Law" dalam A. Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts,* London, 1988, hh. 1–123.

Al-Muzhaffar, Muhammad Ridhâ, "Jâmi'ah Al-Najaf Al-Asyraf wa Jâmi'ah Al-Qara-wiyyîn", *Majallah Al-Majma' Al-'Ilmî,* 1964, 293–301.

National Labor Relations v. *Jones Steel Corp.*, 301 US 57 (1937).

Nienhaus, Volker, "The Performances of Islamic Banks: Trends and Cases" dalam C. Mallat, ed., *Islamic Law and Finance,* London, 1988.

Powers, David, "The Historical Evolution of Islamic Inheritance Law" dalam J. Connors dan C. Mallat, ed., *Islamic Family Law,* London, 1990.

Railroad Retirement Board v. *Alton Railroad Co.*, 295 US 330 (1935).

Reissner, J., "Der Imam und die Verfassung; zur politischen und staatsrechtlichen Bedeutung der Direktive Imam Khomeinis vom 7, Januar 1988", *Orient,* 29: 2, 1988, 213–36.

"Ribh Shundûq Al-Taufir", *Al-Manâr,* 1917, hh. 526–8.

Richard, Yann, "Du nationalisme à l'islamisme: Dimensions de l'identité ethnique en Iran" dalam *Le Fait Ethnique en Iran et en Afghanistan,* Paris, 1988, hh. 267–75.

Al-Rifâ'î, 'Abd Al-Jabbâr, "Fihrist Al-Iqtishâd Al-Islamî I-VII", *Tauhîd,* 20–7, 1986–7.

Rippin, Andrew, "The Exegetical Genre Asbâb Al-Nuzûl: A Bibliographical and Terminological Survey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48, 1985, 1–15.

———— "Ibn 'Abbâs's Al-Lughât fi Al-Qur'ân", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44, 1981.

———— "Literary Analysis of Qur'ân, Tafsîr, and Sîra: the Methodologies of John Wansbrough" dalam R. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985, hh. 151–63.

Rose, Gregory, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini" dalam N. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven, 1983, hh. 166–88.

Salîm, 'Izz Al-Dîn, "Al-Syahîd Al-Shadr, Râ'ed Harakah Al-Taghyîr fi Al-Umma', *Tauhîd*, 27, 1407/1987, 25–39.

Al-Saud, Mohamad, "Luncheon Address" dalam Konferensi Bank Islam, *Proceedings*, New York, 1985.

Scarcia, G., "Intorno alle Controversie tra Ahbari e Usuli Presso gli Imamiti di Persia", *Rivista degli Studi Orientali*, 33, 1958, 211–50.

Schlechter Poultry Corp. v., US, 295 U.S. 495 (1935).

Spengler, J., "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, 1963–4, 268–306.

"Shundûq Al-Taufîr fi Idârah Al-Barîd", *Al-Manâr*, 1904, 28–9.

Thabâthabâ'î, Muhammad Husain, 'Ijtihâd va Taqîd dar Islâm va Shî'a" dalam *Bahtsî dar Barây-e Marja'iyyah va Rûhâniyyah*, Teheran, 1963.

———— "Vilayah va Za'amah" dalam *Bahtsî dar Barây-e Marja'iyyah va Rûhaniyyah*, Teheran, 1963.

Tribe, Laurence, "Towards a Syntax of the Unsaid: Construing the Sounds of Congressional and Constitutional Silence", *Indiana Law Journal*, 57, 1982, 515 dst.

Turan, O., "A Legal Document Concerning Money-lending for Interest in Seljukian Turkey", *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume*, Lahore, 1955, hh. 255–65.

Yavari d'Hellencourt, N., "Le radicalisme shi'ite de 'Ali Shari'ati' dalam O. Carré dan P. Dumont, ed., *Radicalismes Islamiques*, jil. 1, Paris, 1986.

Al-Zain, 'Alî, "Adhwâ' 'Alal-Madares Al-Dîniyya Al-Najaf", *Al-'Irfân*, 58: 3–4, 1970, 307–17.

Zubaida, Sami, "The Ideological Conditions for Khomeini's Doctrine of Government", *Economy and Society*, 11: 2, 1982.

Indeks

Chibli Mallat adalah Direktur Center of Islamic and Middle Eastern Law (CIMEL), School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 1992-1996. *Menyegarkan "Islam"* adalah salah satu buku yang memenangkan "Middle East Studies Association Albert Hourani Prize" pada 1994 untuk kategori buku paling terkemuka di bidangnya. Buku terbarunya yang akan terbit adalah *An Introduction to Middle Eastern Law.*